

الفلسفه والاعمال
في نهج البلاغه

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

الرواية العربية والإنجليزية
للمطبوعات والتوزيع
لـ 
بيروت - المطرفة - شارع أبيض الله - باب سلام
هاتف : ٢١٧٦ - ٨٠٣٤٠٧ - ٨٠٢٩٦
بيروت - المصطبغ - بذرة طامر - هاتف : ٣٠١٣٢٠ - ٣٠١٣٢١
ص . ب : ٦٣١١ / ٦٣١٣ - تلفون : ٢٠٦٦٥١٦٦ - ٢٠٦٦٥١٦٧

الدكتور قاسم حبيب جابر

الفلسفة والاعتزاز
في نهج البلاغة

To: www.al-mostafa.com

الاهداء

إلى الإنسان الفذ

إلى من عاش بين الفقراء وضد الفقر ، ومع المحرورين وضد الحرمان
ومع الجماهير وضد الطغاة

إلى القائد المقاتل الذي جمع بين اللين والقسوة ، وبين الرحمة والعنف
ودخل ساحة الحرب قبل أن يبلغ الحلم

إلى من بني مجده الإسلام وأنار سبيله

إلى العابد ، الزاهد ، الذي يقوم الليل ويصوم النهار

إلى من اغتسل بالألم والعذاب ، وتعرض لعواصف التهم والشكوك
ويقي مخلصاً في العطاء ، صامداً في وجه الباطل

إلى من التزم بمبادئ الحق والعدل والخير والحب وحذر من مخالفتها .

إلى من قال في صباح اليوم الذي قتل فيه :

أشدد حيازيك للموت فإن الموت لا يكرا
ولا تجزع من الموت إذا حلّ بواديكـا
كما أضحكك الدهر يبكيكـا

إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) . . . شهيد الحق .

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه
الميامين .

أما بعد ، فإن «نهج البلاغة» اسم وضعه الشريف الرضي على كتاب جمع فيه ، - كما هو مذكور - المختار من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، في جميع فنونه ومتشعبات غصونه . وقد اشتمل على عدد كبير من الخطب والمواعظ والوعود والرسائل والحكم والوصايا والأداب ، توزعت على خطبة 238 وكتاب 79 بين وصية وعهد ، و488 من الكلمات القصار ، واحتوت على عوالم وأفاق متعددة منها : عالم الزهد والتقوى ، عالم العرفان والعبادة ، عالم الحكمة والفلسفة ، عالم النصح والوعضة ، عالم الملائم والغيبات ، عالم السياسة والمسؤوليات الاجتماعية ، عالم الشجاعة والحماسة وغير ذلك .

ولقد انفرد هذا المصنف بسمات قلما نجد لها مثيلاً في أي كتاب إسلامي آخر سوى القرآن والسنة النبوية ، إذ لا نكاد نرى كتاباً تغزى بقطعات مختلفة يجمعها سلك واحد من الشخصية الواحدة والأسلوب الواحد كما نراه في «نهج البلاغة» . وهو اليوم وبعد أربعة عشر قرناً من عهده ، يحافظ على نفس الحلاوة والطلاؤ ، ونفس القدرة في تحريك العواطف والأحساس ، تلك التي كانت له في عهده ، رغم كل ما حدث من تحول وتغيير في الأفكار والأذواق والثقافات لأن كلماته لا تُحَدّ بزمان أو مكان ، بل هي عالمية الوجهة ، إنسانية المدف ، من حيث أنها تتجه إلى كل إنسان في كل زمان ومكان .

ومنذ أن صدر هذا الكتاب عن جامعه ، سار في الناس ذكره ، وتألق نجمه ، وأعجب به كل من وصل إليه ، وتدارسه في كل مكان ، لما اشتمل عليه من اللفظ المتقى والمعنى المشرف ، وما احتواه من جوامع الكلم في أسلوب متساوق الأغراض ، محكم السبك يجمع بين البلاغة والشمول ويعد في الذروة العليا من النثر العربي الرفيع .

لقد شغل الإنسان بكل أبعاده ، مختلف خطب الإمام علي (ع) وكلماته بهدف تحريره من ربوة الجهل وإنارة عقله بالعلوم والمعارف ، تمهدأ لايقاظه من سباته ويعشه على التأمل في

الكون وما يتخلله من أنظمة ونوميس وما يحكمه من إرادة خفية دقيقة التنظيم ، ليخلص من ذلك كله إلى الإيمان بالله خالق الكون وواهب الحياة .

وليس بوسع هذا الإنسان المحدود حياة وقدرة ، ان يدرك هذه الحقيقة المطلقة ، ما لم يرتفع فوق الصغار والشهوات ، ويتحرر من قيود المادة وأغلالها ويخترز من أغوانها وأهوانها ويفطم طبيعته عن ألبانها ، لذلك فقد ركزت خطب الامام علي (ع) على التقوى تلك التي تهب النفس القوة والنشاط ، وتصونها عن الانحراف والشطط ، وتدفع بها إلى ملوكوت الله حيث السعادة الأبدية . ولا يعني ذلك ، ترك المجتمع واعتزاله ، إذ لا رهبة في الاسلام ، ولا يبدو من كلماته (ع) أنها تدعى إلى مثل ذلك ، بل هي توحى إلى الانسان بأن يتقي الله في دنياه ، ويعمل لدنياه كما لآخرته ، ويعيش حياته بكل بساطة وقناعة ، في ظل علاقة اجتماعية ورابطة حيوية تتبع من المسؤولية بالتعهدات الاجتماعية والمطالب الحياتية لكافة الناس ، هذه المشاركة في الحياة تفرض على الإنسان أن يعيش لغيره كما يعيش لنفسه في مستوى واحد من الحماسة والاهتمام .

هذه المعاني الانسانية الخالدة التي تضمنها نهج الامام علي (ع) جعلته موضوع اهتمام الباحثين ورجال الفكر في كل عصر وجيل وسوف يبقى كذلك ما دامت العقول تكتشف فيه منطلقات جديدة لبناء هذا الانسان حتى يعود إلى الصورة التي أراد لها الله أن تكون .

ومع هذه الأهمية التي حظي بها كتاب « النهج » فقد امتدت إليه سهام الشك منذ أن صدر عن جامعه وحتى يومنا هذا ، واختلفت فيه الآراء ، وفي كونه للامام علي (ع) أم للشريف الرضي ، وما زالت المواقف على حالها دون التوصل في ذلك ، رغم أن الموضوع قد استنفذ البحث .

ولقد واجهت هذه المشكلة وحاولت بما تتوفر لي من الأدلة ، والقناعات ان اثبت هوية هذا الكتاب وأنناوله بالبحث والتحليل لأظهر ما فيه من أفكار فلسفية واعتزالية ، فاكون بذلك قد تقدمت بمساهمة متواضعة مني ، في الكشف عن جزء هام من تراثنا الإسلامي الغني المعطاء .

من هذا المنطلق ، وضعت كتابي هذا وبشرته بلمحة عن حياة جامع النهج (الشريف الرضي) وشارحه (ابن أبي الحديد) ، وحاولت بما تتوفر لي من أدلة « النهج » ونصوصه وكلمات الامام علي وغيره من أئمة العلم والفلسفة ، وبالاستناد إلى الشرح القيم الذي وضعه ابن أبي الحديد ، إن أبرز إلى السطح ، وبصورة جلية وواضحة ، ما في هذا السفر من أفكار ومبادئ وخطرات فلسفية وأن اقتصر في ذلك على العموميات دون الدجوى إلى التفاصيل التي لا مجال لذكرها ، نظراً لتنوع مباحث هذا الكتاب وتشعب مسائله ،

وكان سببلي الى ذلك موضوعات ثلاثة هي نفسها التي اعتمدتها الفلاسفة منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا ألا وهي : الله والعالم والانسان .

1 - الله وصفاته :

إن « نهج البلاغة » يزخر بالالتفاقات الماورائية والخطوات الفلسفية التي تتحدث عن الله وصفاته وتوحيده وتنزيهه ونفي التشبيه عنه . وهي وان جاءت متناثرة في تصاعيف هذا الكتاب ، لأنها قيلت على ما يبدو في مناسبات عدّة ، إلا أن الذي يجمع بينها ، هي تلك الحقيقة الالمية المطلقة السارية منها . وقد انطلقت في ذلك من الأصول الخمسة التي وضعتها المعتزلة ، وكان هدفي من وراء ذلك أن أكشف عن أوجه المخالفة والمؤافحة بين كلمات الإمام علي (ع) ، وما قالت به المعتزلة في هذا الموضوع . ثم تطرقت الى العالم العلوي وما فيه من كائنات ، وانهيت هذا الباب بفصل عن النبوة والامامة .

2 - العالم :

وهو أمر يتناول فكرة الخلق ، أو بمعنى آخر هل خلق الله الكون بما فيه على مثال يجتذى كما فعل أفلاطون وغيره أم استبسطه من العدم المطلق كما ترى الرسالات السماوية؟ وهل كان خلقه تعالى للعالم دفعه واحدة أو على دفعات متتالية؟ وهل يدرك الله من خلقه الجزيئات دون الكليات أو العكس ، أم أن علمه يشمل الكليات والجزئيات معاً؟

ثم تطرقت بعد ذلك الى مختلف النظريات الوضعية التي فسر بها أصحابها عملية الخلق مبدياً الرأي بها مشيراً الى رأي الإمام (ع) والمعتزلة في كل هذه الأمور .

3 - التربية :

باعتبارها العملية التي يتم بها إعداد الانسان ليكون جديراً بخلافة الله على أرضه ، والتربية وان لم تتخذ عند الإمام علي نسقاً فلسفياً متكاملاً ، منظماً إلا أنها تتمحور حول فكرة واحدة تتجذب اليها ، وهي الانسان .

لذلك ، فقد تناولت في هذا الباب ، مختلف النواحي التربوية من سياسية واجتماعية وأخلاقية ودينية ووطنية وقضائية وغير ذلك ، وهي على تنوعها تميز بعمق العاطفة الدينية وصدق الشعور والاحساس ، كما أنها من الأمور التي أقرها الاسلام ودعا اليها لبناء الانسان الفاضل القريب من الكمال . ثم أفردت في فصل خاص ، منهج المعتزلة التربوي وحاولت بما توفر لي من النصوص أن أضع فكره عن كيفية إعدادهم التربوي للانسان الداخل ضمن مذهبهم وأثبتت أوجه الشبه والاختلاف بينهم وبين ما قاله الإمام (ع) في هذا الصدد .
وأخيراً تأتي الخاتمة وهي تعريف مختصر بالنتائج التي توصلت اليها .

- الدراسات السابقة :

كان لا بد لي ، وأنا أتناول هذا الكتاب ، من أن استعين ببعض الدراسات التي ظهرت عن « نهج البلاغة » والامام علي (ع) ، وكذلك عن المعتزلة . إلا أنني اعتمدت اعتماداً رئيسياً على الشرح الذي وضعه ابن أبي الحديد المعتزلي باعتبار شرحه للنهج من أفضل الشروح وأكثرها شمولية ، وبكونه أكثر الماءماً بأصول أهل الاعتزاز . كما أنه استعملت بعض شروح نهج البلاغة ورمزت إليها بالحرروف منعاً للتكرار وطلباً للايجاز فكان (ج) لشرح ابن أبي الحديد . و(ب) لشرح ابن ميثم البحرياني . و(ج) لشرح محمد جواد مغنية . و(م) لشرح محمد عبده .

هذا وبالإضافة إلى العديد من المصادر والمراجع التاريخية .

وختاماً ، أرجو أن أكون قد وفقت إلى ما رميته إليه من وراء هذا العمل والله ولي التوفيق .

الباب الأول

الشريف الرضي

- نسبة :

هو أبو الحسن محمد بن الطاهر ذي المناقب ، أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم ، بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين ، بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم المعروف بالموسوي⁽¹⁾ .

ولد في بغداد سنة 359 هـ ، الموافق عام 970 م ، وكان مولده في بيت ما أنجب إلا العظاء والأشراف . فأبواه النقيب أبو أحمد الحسين بن موسى ، كانت له منزلة عظيمة لدى خلفاء بني العباس وبني بويه ، ولقب بالطاهر ذي المناقب « كان نقيب النقباء الطالبيين في بغداد » . نقل عن أبي الحسن العمري بأنه قال : « لاه بهاء الدولة قضاء القضاة أيضاً ، وحج بالناس مرات أميراً على الموسم ، وأسن وأصر في آخر عمره ، وتوفي سنة 404 هـ ، في بغداد ، وقد أناف على التسعين ، ودفن في داره ثم نقل إلى مشهد الحسين بكربلاء فدفن هناك ، قريباً من الضريح المنور »⁽²⁾ .

وأمه « فاطمة بنت الحسين بن أحمد بن الحسن الناصر الأصم صاحب الديلم » ، وهو أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن علي بن عمر بن علي بن أبي طالب عليهم السلام شيخ الطالبيين وعالمهم وزادهم ، وأديبهم وشاعرهم ، ملك بلاد الديلم والجبل ويلقب بالناصر للحق ، جرت له حروب عظيمة مع السامانية وتوفي بطبرستان سنة 304 هـ وسنة 79 سنة⁽³⁾ .

وأخوه هو « الشريف الأجل الطاهر ذو المجدين الملقب بالمرتضى علم المدى » ، ويكتفى

(1) هناك ترجمات كثيرة له مثبتة في هامش « روضات الجنات » للخوانساري ، ج 6 ص 200 .

(2) الخوانساري : روضات الجنات في أحوال العلية والسداد ، تحقيق أسد الله اسماعيليان ، طهران ، 1390 هـ ، ج 6 ، ص 20 .

(3) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة : تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ط 3 ، سنة 1979 م ، ج 1 ، ص 32-33 .

أبا القاسم تولى نقابة النقباء وإمارة الحج وديوان المظالم على قاعدة أبيه ذي المناقب ، وأخيه الرضي ، بعد وفاة أخيه^(١) .

قال عنه ابن خلkan : « ... كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر »^(٢) وذكره ابن سام في أواخر كتاب « الذخيرة » فقال : « كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق ، إليه فزع علماؤها ، عنه أخذ عظماؤها ، صاحب مدارسها وجماع شاردها وآنسها ، من سارت أخباره وعرفت أشعاره وحدت في ذات الله مآثره وأثاره إلى تواليفه في الدين ، وتصانيفه في أحكام المسلمين ، مما يشهد أنه فرع تلك الأصول ومن أهل ذلك البيت الجليل »^(٣) . وقال ابن القسطي « كان الرضي من أهل الفضل والأدب والعلم والذكاء وحدة الخاطر من صغره »^(٤) . وذكر الخوانساري عن لسان جامع ديوان المرتضى أنه قال : « سمعت بعض مشائخنا يقول : « ليس لشاعر المرتضى عيب إلا كون الرضي أخاه ، فإنه إذا أفرد بشعره كان أشعر أهل عصره ، ناهيك به دلالة على كون الرجل أشعر جميع العرب »^(٥) .

فقد تولى نقابة الطالبين والحكم فيها ، والنظر في المظالم والمحج بالناس وذلك في سنة ثمانين وثلاثمائة وأبوه حي ، وكان علي المهمة تشيش نفسه بالأمور العظيمة ويتطلع إلى الخلافة مشيراً إلى نفسه بإمارة أمير المؤمنين فيقول :

هذا أمير المؤمنين محمد كرمت مغارسه وطاب المولد

وكان ذا ثقافة واسعة عحيطاً بالعلوم الإسلامية جميعها ، فهو من أقطاب عصره في العلم والأدب ، ومن الأئمة المعمول عليهم في حل المشكلات الدينية والسياسية . أسس مدرسة سماها « دار العلم » وأنفق على تلامذتها من ماله الخاص ، وأرفق بها مكتبة سماها باسم المدرسة وحشد فيها مؤلفات في مختلف العلوم والفنون احتلت المرتبة الثالثة في الأهمية بعد مكتبة « دار الحكمة » للرشيد ، ومكتبة الوزير الديلمي . إضافة إلى ذلك كان للشريف الرضي ناد للعلم والأدب يقصده أهل الفضل للتداول في المسائل العلمية المختلفة . قال عنه الشعالي : « إنبدأ يقول الشعر بعد أن جاوز العشر سينين بقليل ، وهو اليوم أبدع أبناء الزمان ، وأنجب سادة العراق ، يتحلى مع محتده الشريف ومفخره المنيف بأدب ظاهر وفضل باهر ، وحظ من جميع المحاسن وافر ، ثم هو أشعر الطالبين ، من مضى منهم ومن غيره ،

(٤) روضات الجنات ، ج ٦ ، ص ٢٠٦ .

(٥) ابن خلkan : وفيات الأعيان ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨ ، ج ٣ ، ص ٣ .

(٦) المرجع نفسه .

(٧) ابن القسطي : أنباء الرواية على أنباء النهاية ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٥ ، ج ٣ ، ص ١١٤ .

(٨) روضات الجنات ، ج ٦ ، ص ١٩٥ .

على كثرة شعرائهم المقلقين . . . ولو قلت أنه أشعر قريش لم أبعد عن الصدق، وسيشهد بما أجريه من شعره العالي القدح الممتنع عن القدح ، الذي يجمع إلى السلاسة متانة وإلى السهولة رصانة ، ويشتمل على معانٍ يقرب جناتها ويبعد مداها . . . ولست أدرى في شعراً العصر أحسن تصرفًا في المرائي منه »⁽⁹⁾ .

أما في النحو فقد برع فيه وكان يرسله على البديهة وسرعة الخطاطر . ذكر الصفدي عن ابن جني قوله : « أحضر الشريف وهو صغير لم يبلغ العشر من السنين إلى ابن السيرافي ، فللقنه النحو فلما كمال بعد مدينة وهو قاعد في الحلقة ذاكره بشيء من الأعراب على عادة التعليم ، فقال له : إذا قلنا رأيت عمر ، ما علامة النصب فيه ؟ فقال الرضي : بغض علي . فعجب السيرافي والحاضرون من حدة ذهنه »⁽¹⁰⁾ .

وقال ابن أبي الحديد : « حفظ الرضي رحمه الله ، القرآن بعد أن جاوز ثلاثين سنة في مدة يسيرة ، وعرف من الفقه والفرائض طرفاً قوياً ، وكان رحمه الله ، عالماً أدبياً وشاعراً مفلقاً ، فصحيح النظم ، ضخم الألفاظ ، قادرًا على القريض متصرفاً في فنونه ، إن قصد الرقة في النسيب أتى بالعجب العجاب ، وإن أراد الفخامة وجزالة الألفاظ في المدح وغيره ، أتى بما لا يشق فيه غباره وإن قصد في المرائي جاء سابقاً والشعراء منقطع أنفاسها على أثره . وكان مع هذا مترسلاً ذا كتابة قوية ، وكان عفيفاً شريف النفس ، عالي الهمة ملتزماً بالدين وقوانينه . ولم يقبل من أحد صلة ، ولا جائزة حتى أنه رد صلات أبيه وناهيك بذلك شرف نفس وشدة ظلف ، . . . وكان يرضي بالاكرام وصيانته الجانب واعتزاز الاتباع والأصحاب »⁽¹¹⁾ .

وفي مجال المفاضلة بين الرضي والمرتضى كتب السيد نور الدين شرف الدين في مقالته « بالعرفان » هذه العبارة « إن الرضي كان أعلم أهل زمانه لولا المرتضى والمرتضى أشعرهم لولا الرضي »⁽¹²⁾ . وهذا دليل على مكانة المرتضى العلمية ومكانة الرضي الشعرية وهذا ما يشير إليه الخوانساري بقوله : « . . . وإنما كان أشعر قريش لأن المجيد منهم ليس بـكثير ، والمكثر غير مجيد ، والرضي جمع بين الأكثار والإجاد »⁽¹³⁾ .

وينسب إلى الرضي الافراط في عقاب الجاني والشدة على المذنب ، وله في ذلك حكايات .

(9) الشعالي : يتيمة الدهر . تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر ، ج 3 ، ص 136
طب 2 ، 1950 م .

(10) الصفدي ، الوافي بالوفيات ، مطبعة وزارة المعارف استانبول سنة 1949 ، ج 2 ، ص 375 .

(11) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 33 .

(12) مجلة العرفان ، م 32 ، ج 6 ، ص 521 ، سنة 1946 م .

(13) روضات الجنات ، ج 6 ، ص 194 .

هذا هو الشريف الرضي حسب ونسب ، فضل وشرف ، علم وفقه ، حكمة وأدب ،
إباء وشمم ، هيام بالمجده وتعشق لل العلياء ، وتذمر من الدنيا وشكوى من صروف الزمان .

أساتذته :

إذا أخذنا بعين الاعتبار ذكاء الشريف الرضي النافذ واستعداده الحسن ورغبته في التبحر في العلوم ، فإن اعتماده على أقطاب عصره في نهل العلم والمعرفة ، كان له أكبر الأثر في جعل علمه محيطاً بجميع الفنون الإسلامية وسائر العلوم المتداللة في عصره . وليس من شك في أن للاستاذ شأنًا مهماً في توجيه التلميذ وصقل موهبته ، فمن الطبيعي أن يكون الرضي التلميذ صورة لمعلمه ولكن بطابع خاص .

لقد تلقى الرضي علومه عن أساتذة مهرة ، نقل عن معظمهم كما جاء في كتابة «المجازات النبوية» نذكر منهم ما نحن بصدد الحديث عنهم :

- أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المربزيان النحوي المعروف بالسيرافي المتوفى سنة 308 هـ ، في النحو ذكره ابن خلkan واليافعي وصاحب «الدرجات الرفيعة» .
- أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي النحوي المتوفى سنة 377 هـ .
- أبو عبد الله محمد بن عمران المربزياني المتوفى سنة 384 هـ وقيل 378 هـ .
- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي المتوفى سنة 392 هـ .
- أبو يحيى عبد الرحيم بن محمد المعروف بابن نباتة المتوفى سنة 394 هـ .
- الشیخ المفید ، أبو عبد الله ابن المعلم محمد بن نعمان المتوفى سنة 413 هـ ، اعظم علماء الامامية في عصره ، قرأ عليه في الفقه الإسلامي الجعفري .
- أبو الحسن علي بن عيسى الربعي النحوي البغدادي المتوفى سنة 420 هـ ، في الحديث ، القاضي عبد الجبار ، أبو الحسن بن أحمد الشافعی المعتزلي في الأصول .
- أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي ، في الفقه .
- أبو حفص عمر بن ابراهيم بن أحمد الكتاني ، في القراءة والحديث .
- أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود الجراح ، في الحديث .
- أبو محمد عبد الله بن محمد الأسدي الأکفانی .
- أبو إسحاق ابراهيم بن أحمد بن محمد الطبری الفقیه المالکی ، كما في «المتنظم» لابن الجوزی (14) .

(14) أورد «الامینی» أسماء هؤلاء الأساتذة في «الغدیر» دار الكتاب العربي ، بيروت ط 3 ، سنة 1967 م ، ج 4 ، ص 183-185.

تلامذته والرواة عنه :

تخرج من مدرسة الرضي العديد من الشيوخ والأعيان والاعلام نذكر منهم كما جاء في الغدير أيضاً :

- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة 460 هـ.
- الشيخ جعفر بن محمد الدورسي .
- الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحلوي كما في « الاجازات » .
- القاضي أبو المعالي أحمد بن علي بن قدامة المتوفى سنة 486 هـ.
- أبو زيد السيد عبد الله بن علي كبابكي ابن عبد الله الحسيني الجرجاني .
- أبو بكر أحمد بن الحسين بن أحمد النيسابوري الخزاعي كما في « المقاييس » للعلامة التستري .
- أبو منصور محمد بن أبي نصر محمد بن أحمد بن الحسين بن عبد العزيز العكيري كما في « قصص الأنبياء » للراوندي .
- القاضي السيد أبو الحسن علي بن بندار بن محمد الماشمي كما في « إجازة » الشيخ عبد الله السماهيني الكبيرة .
- الشيخ المفيد عبد الرحمن بن أحمد بن يحيى النيسابوري ، كما في الإجازة المذكورة سابقاً⁽¹⁵⁾ .

تأليفه وكتبه :

الشريف الرضي من العلماء الذين جادت عبقرياتهم بمؤلفات عديدة تناولت مختلف فنون عصره ، ذكرها الأميني في غدير (ج / 4 ، ص / 186 - 200) والعلامة الشيخ عبد الحسين الحلبي في ترجمته لكتاب الشريف ، « حقائق التأويل » وهي :

- نهج البلاغة كما في « المجازات النبوية » .
- خصائص الأئمة كما في صدر « نهج البلاغة » .
- مجازات الآثار النبوية طبع في بغداد سنة 1328 هـ.
- تلخيص البيان عن مجاز القرآن ، كما في « المجازات » ونص عليه ابن خلkan ووصفه بأنه نادر المثال ، وذكره الخوانساري أيضاً .
- حقائق التأويل في متشابه التنزيل كما في المجازات ، هذا الكتاب له شهرة ذاتية عند العلماء وكلهم جمعون على تقديره وحسبه تقريره أستاذة ابن جني بهذه الكلمة الوجيزة : « صنف الرضي كتاباً في معان القرآن الكريم يتعدّر وجود مثله ، دل على توسعه في علم النحو واللغة ، (وفيات الأعيان ج / 2 ، ص / 3) .

(15) أورد « الأميني » أسماء هؤلاء الأساتذة في « غديره » ج 4 ، ص 185 ، 186 .

- سيرة والده الطاهر أَلْفَه سنة 379 هـ ، قبل وفاة والده بِإِحْدَى وعشرين سنة ذكره الخوانساري في « روضات الجنات » ج / 6 ، ص / 194 .
- الحسن من شعر الحسين وهو المختار من شعر الحسين بن الحاج شاعر الظرف والمجنون . قال عنه الدكتور زكي مبارك « ولعله بهذه التسمية كان صاحب الفضل على أبي العلاء الذي سمي كتابه عن المتibi « معجز أحد » ، وكتابه عن البحتري « عبث الوليد » وكتابه عن أبي تمام « ذكر حبيب » ذكره الخوانساري أيضاً .
- تعليق خلاف الفقهاء .
- تعليق على أبيض أحمر علي الفارسي .
- الزيادات في شعر أبي تمام المترجم له في شعراء القرن الثالث .
- الزيادات في شعر ابن الحاج المذكور .
- مختار من شعر أبي إسحاق الصابي .
- أخبار قضاء بغداد .
- رسائله إلى ابن إسحاق الصابي في ثلاثة مجلدات وكتاب مراسلات الشريف الرضي كما ذكره ابن النديم في الفهرست .
- معاني القرآن وهو كتابه الثالث في القرآن ذكره ابن شهر اشوب في « المعالم » والصفدي في « الواقي بالوفيات » الذي ذكر معه أيضاً كتاب « المتشابه في القرآن » .
- كتاب اشرح الصدر في مختارات من الشعر . وهو لبعض الأدباء كما في « الغدير » عن « كشف الظنون » .
- طيف الخيال مجموعة تنسب إليه . لكن « الأميني » في غديره ينسبه إلى أخيه المرتضى لا له .
- ديوان شعره وهو ديوان كبير يقع في أربعة مجلدات (وفيات الأعيان) أو ثلاثة مجلدات كما في (الواقي بالوفيات) . وقد عني بجمعه جماعة من أهل العلم والأدب ، وأجود ما جمع الذي وضعه أبو حكيم الخيري وكان هذا الأخير يكتب الخط الحسن ويضبط الضبط الصحيح . ذكره الخوانساري والأميني وغيرهم .

وفاته :

توفي الرضي في المحرم من سنة أربع وأربعين . فمضى أخوه المرتضى من جزعه عليه ، إلى مشهد مولانا الكاظم (ع) لأنه لم يستطع أن ينظر إلى تابوتة ودفنه وحضر الوزير فخر الملك وجميع الأعيان والأشراف والقضاة جنازته والصلوة عليه ودفن في داره بمسجد الأنباريين بالكرخ ورثاه الشعراء . ثم مضى الوزير في آخر النهار إلى أخيه المرتضى في المشهد الشريف الكاظمي فألزمه بالعودة إلى داره ثم نقل جسده الشريف إلى مشهد جده الحسين (ع) بكربلاه ودفن عند أبيه في جواره المقدس (16) .

(16) روضات الجنات ، ج 6 ، ص 197 .

ابن أبي الحميد

نسبة :

هو عز الدين ، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين بن أبي الحميد المدائني . ولد بالمدائني (١) ، في غرة ذي الحجة سنة ست وثمانين وخمسين (٥٨٦هـ) . ونشأ بها وتلقى عن شيوخها ودرس المذاهب الكلامية فيها . يقول ابن الشزار : « تأدب على الشيخ أبي البقاء العكברי ، ثم على أبي الحير مصدق بن شبيب الواسطي ، واشتغل بفقه الإمام الشافعى وقرأ الأصول وكان أبوه يتقلد قضاء المدائني » (٢) .

وعندما انقضت أيام صباء ، انتقل إلى بغداد حاضرة الخلافة آنذاك ، وموطن العلم والثقافة ، وموئل العلماء والأدباء والفقهاء وأصحاب الكلام والمجالس الفكرية والمكتبات الحافلة بمختلف الكتب الأدبية والعلمية والفلسفية . فاختلط بعلمائها ، ثم وازن بين المذاهب الكلامية منها ، وفي نهاية المطاف مال إلى الاعتزاز وعلى أساسه ناظر وجادل وناقش وأصبح معتزلياً جاحظياً في أكثر شرحه للنهج » (٣) .

عاش ابن أبي الحميد في العصر العباسي الثاني « أزهى العصور الإسلامية انتاجاً وتاليفاً وأحفلها بالشعراء والكتاب والأدباء والمؤرخين واللغويين وأصحاب المعاجم والموسوعات » (٤) .

كان من جهابذة العلم والمؤرخين الثقة . ولم يكن وحيد أهله في العلم والأدب ، فهو من بيت مشهور بالفضل . فأخوه « القاضي موفق الدين بن أبي الحميد أبو المعالي القاسم بن

(١) وهي كما في « تلخيص الآثار » عبارة عن مدن سبع كانت من بناء أكاسرة العجم على طرق دجلة ببغداد . سكها ملوك بني ساسان إلى زمن عمر بن الخطاب ، فلما ملك العرب ديار الفرس ، واختلطت البصرة والكوفة انتقل إليها ، فلما اختط المتصور ببغداد ، انتقل أكثر الناس إليها . وأما الآن فهي شبه قرية في الجانب الغربي من دجلة أهلها فلا حون شبيعة أمامية من عادتهم أن نسائهم لا ينحرجن نهاراً أصلًا (روضات الجنات للخوانساري) ج ١ ، ص 27 .

(٢) الكنبي ابن أشاك : فوات الوفيات ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت م ٢ ، ص 259 .

(٣) أنظر (ح) : ج ١ ، ص 15 .

(٤) المرجع نفسه ، ص 13 .

هبة الله بن محمد بن المدائني ، المتكلم الأشعري الكاتب المشهور البليغ ، كان فقيهاً أدبياً وشاعراً محسناً ، مشاركاً في أكثر العلوم ... توفي في بغداد في رجب سنة ٦٥٦ هـ ١٩٣٠ . ذكر ابن الفوطي أنه توفي في جمادى الآخرة من نفس السنة فرثاه أخيه عز الدين عبد الحميد بقوله :

فَلَقْدْ عَهْدْتُكِ فِي الْحَيَاةِ سَمِيعاً
عِنِّي بَكْتَلَكِ وَلَوْ تَطْبِقَ جَوَانِحِي
أَنْفَأَ غَضِبَتُ عَلَى الزَّمَانِ فَلَمْ تُطِعْ
وَوَفَيْتُ لِلْمَوْلَى الْوَزِيرِ فَلَمْ تَعْشِ
وَيَقِيتُ بَعْدَكُمَا فَلَوْ كَانَ الرَّدَى

فعاش عز الدين بعد أخيه أربعة عشر يوماً .

وأخوه أبو البركات محمد بن القاضي أبي الحسين هبة الله بن أبي المدائني كاتب أوقاف المدرسة النظامية في بغداد « وكان فاضلاً ، أدبياً موصوفاً بالذكاء وكان عنده فضل غزير وكتابة ضبط تام ، ويقول الشعر ، توفي شاباً عن أربع وثلاثين سنة في حادي عشر من صفر من سنة ثمان وتسعين وخمسة » (٧) .

واختلف المؤرخون في مذهب ابن أبي الحديـد . فقد عـدـه البعض من خصوم الشـيعة وأشدـهـ مناوئـيهـمـ ، رغمـ ماـ يـظـهـرـ مـنـ حـبـ لـعـلـيـ (عـ)ـ واعتـبرـهـ الـبعـضـ مـنـ «ـ الشـيـعـةـ الغـلـةـ »ـ (٨)ـ .ـ أماـ الفتـةـ الثـالـثـةـ ،ـ فـقـدـ اـعـتـرـتـهـ «ـ مـوـالـيـاـ لـأـهـلـ بـيـتـ الـعـصـمـةـ وـالـطـهـارـةـ إـنـ كـانـ فـيـ زـيـ أـهـلـ السـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ ،ـ مـنـصـفـاـ غـایـةـ الـاـنـصـافـ فـيـ الـمـحاـكـمـةـ بـيـنـ الـفـرـيقـيـنـ ،ـ وـمـعـرـفـاـ فـيـ ذـلـكـ الـمـصـافـ بـأـنـ الـحـقـ يـدـورـ مـعـ وـالـمـحـسـنـيـنـ »ـ (٩)ـ .ـ

لكن ابن أبي الحديـد يـصـرـحـ عـنـ نـفـسـهـ بـأـنـهـ عـلـىـ مـذـهـبـ الـاعـتـزاـلـ فـيـقـولـ :

أـحـبـ الـاعـتـزاـلـ وـنـاصـرـيـهـ ذـوـيـ الـأـلـبـابـ وـالـنـاظـرـ الدـقـيقـ

(5) الخليل ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، مكتبة القدس ١٣٥١ هـ ، ج ٥ ، ص ٢٨٠-٢٨١ .

(6) ابن الفوطي : الحوادث الجامحة ، المكتبة العربية في بغداد ، سنة ١٣٥١ هـ ، تصحح مصطفى جواد ، ص 336

(7) ابن الساعي : الجامع المختصر في عزوان التواريـخـ وـعيـرـنـ السـيـرـ ،ـ المـطـبـعـةـ السـرـيـانـةـ الـكـاثـولـيـكـيـةـ ،ـ بـغـادـ

١٣٥٣ هـ ، ج ٩ ، ص ٨٨ .

(8) الخطيب ، عبد الزهراء : مصادر نهج البلاغة وأسانيد ، مطبعة القضاة ، النجف ١٣٨٦ هـ ، ١٩٦٦ م ، ج ١ ، ص 264 .

(9) ابن كثير : البداية والنهاية ، مطبعة كردستان ، ط ١ ، ١٣٤٨ هـ ، ج ١٣ ، ص ١٩٩ .

(10) الخوانساري ، روضات الجنات ، ج ٥ ، ص ٢١-٢٠ ، قم ١٣٩٢ هـ

فأهل العدل والتوحيد أهلي ونعم فريقهم أبداً فريقـي⁽¹¹⁾

ومن ذلك ، فقد توهـم البعض تستـنه ، كما توهـم غيرـهم تشـيعـه « وأنـكـ الكـثيرـ منـ مؤـرـخيـ السـنـةـ تـسـتـنهـ ، بعدـ ثـشـبـ الشـيـعـةـ فيـ اـسـكـاتـهـ والـالـزـامـ عـلـيـهـ بـكـلـمـاتـهـ وـاـنـصـافـاتـهـ المـجـيـدةـ وـاعـتـرـافـاتـهـ الـمـكـرـرـةـ الـحـمـيـدةـ »⁽¹²⁾ .

ونـحـنـ نـقـولـ أـنـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـكـونـ شـيـعـياـ أـوـ سـنـيـاـ وـمـعـتـلـيـاـ فـيـ نـفـسـ الـوقـتـ إـذـ لـاـ يـكـنـ الجـمـعـ ، بـيـنـ المـذاـبـ الـثـلـاثـةـ .ـ فـاماـ أـنـ يـكـونـ سـنـيـاـ أـوـ شـيـعـياـ أـوـ مـعـتـلـيـاـ لـذـكـ وـمـنـ بـابـ دـعـمـ اـزـدـوـاجـيـةـ الـمـذـهـبـ ،ـ فـإـنـ أـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ عـلـىـ مـذـهـبـ الـاعـتـرـالـ وـلـيـسـ شـيـعـياـ أـوـ سـنـيـاـ كـمـاـ تـوـهـمـ الـبـعـضـ يـقـولـ الـحـاتـمـيـ :ـ «ـ إـنـ أـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ قـدـ يـتـوـهـمـ مـنـ شـرـحـهـ أـنـهـ مـنـ الـأـمـامـيـةـ ،ـ وـلـيـسـ مـنـهـ عـكـسـ أـبـنـ مـيـشـ ،ـ لـأـنـ كـثـيرـاـ مـاـ يـسـلـطـ يـدـ التـاوـيلـ حـقـ فـيـهـ لـلـتـاوـيلـ »⁽¹³⁾ .

ولـقـدـ فـاقـتـ شـهـرـةـ أـبـيـ الـحـدـيدـ شـهـرـةـ أـخـوـيـهـ أـبـيـ الـعـالـيـ وـأـبـيـ الـبـرـكـاتـ .ـ فـيـ بـغـدـادـ نـالـ حـظـوـةـ الـخـلـفـاءـ الـعـبـاسـيـنـ ،ـ فـتـقـلـدـ عـذـدـاـ مـنـ الـمـنـاصـبـ وـالـأـعـمـالـ الـسـلـطـانـيـةـ فـيـ الـوـلـاـيـاتـ الـدـيـوـانـيـةـ «ـ فـكـانـ كـاتـبـاـ فـيـ دـارـ التـشـرـيفـاتـ ،ـ ثـمـ فـيـ الـدـيـوـانـ ثـمـ نـاظـرـاـ لـلـبـيـمـارـسـتـانـ ،ـ وـأـخـيـرـاـ فـوـضـ إـلـيـهـ أـمـرـ خـرـائـنـ الـكـتـبـ فـيـ بـغـدـادـ ،ـ وـفـيـ كـلـ هـذـاـ كـانـ مـرـمـوقـ الـجـانـبـ ،ـ عـزـيزـ الـمـحـلـ ،ـ كـرـيمـ الـمـنـزـلـةـ ،ـ إـلـىـ أـنـ مـاتـ⁽¹⁴⁾ ،ـ وـلـقـدـ ذـكـرـ لـهـ أـبـنـ الـفـوـطـيـ عـنـ الشـيـخـ تـاجـ الـدـينـ الـعـدـيدـ مـنـ الـمـنـاصـبـ وـالـأـعـمـالـ⁽¹⁵⁾ .

وـفـيـ عـهـدـ الـرـوـزـيـ أـبـنـ الـعـلـقـمـيـ⁽¹⁶⁾ ،ـ وـزـيـرـ الـمـعـتـصـمـ بـالـهـلـهـ ،ـ عـيـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ كـاتـبـ للـسلـةـ⁽¹⁷⁾ .ـ فـلـمـ تـطـلـ أـيـامـهـ ،ـ وـتـوـقـيـ فـرـتـبـ عـوـضـهـ أـبـنـ الـجـمـلـ الـنـصـرـاـيـ⁽¹⁸⁾ وـكـانـ حـظـيـاـ عـنـ

(11) المرجـعـ نـفـسـهـ .

(12) المرجـعـ نـفـسـهـ .

(13) الـبـهـرـانـيـ :ـ مـقـدـمـةـ شـرـحـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ لـلـحـاتـمـيـ ،ـ الـمـطـبـعـ الـهـيـدـرـيـ ،ـ طـهـرـانـ طـ 1ـ ،ـ 1387ـ هـ ،ـ جـ 1ـ .

(14) أـنـظـرـ (عـ) جـ 1ـ ،ـ صـ 15ـ .

(15) قالـ أـبـنـ الـفـوـطـيـ :ـ قـالـ شـيـخـنـاـ تـاجـ الـدـينـ :ـ كـانـ كـاتـبـاـ فـيـ دـارـ التـشـرـيفـاتـ ثـمـ رـتـبـ كـاتـبـاـ فـيـ الـمـخـزنـ سـنـةـ تـسـعـ وـعـشـرـيـنـ وـسـتـمـائـةـ ثـمـ رـتـبـ كـاتـبـاـ بـالـدـيـوـانـ وـعـزـلـ وـرـتـبـ مـشـرـفـ الـبـلـادـ الـحـلـيـةـ فـيـ صـفـرـ سـنـةـ اـثـنـيـنـ وـأـرـبعـيـنـ وـسـتـمـائـةـ .ـ ثـمـ عـزـلـ وـرـتـبـ خـواـجـةـ لـلـأـمـيرـ عـلـاءـ الدـينـ الطـبـرـيـ .ـ ثـمـ رـتـبـ نـاظـرـاـ فـيـ الـبـيـمـارـسـتـانـ الـعـضـدـيـ ،ـ وـلـاـ هـرـبـ جـعـفـرـ بـنـ الـطـهـانـ الـضـامـنـ ،ـ رـتـبـ عـوـضـهـ بـالـأـمـانـةـ مـنـ غـيرـ ضـمـانـ فـلـمـ يـعـملـ شـيـئـاـ فـزـلـ .

(تـلـخـيـصـ جـمـعـ الـأـدـابـ فـيـ مـعـجمـ الـأـلـقـابـ جـ 4ـ ،ـ صـ 190ـ ـ 191ـ .ـ تـحـقـيقـ مـصـطـفـيـ جـوـادـ) .

(16) هوـ أـبـ طـالـبـ مـحـمـدـ بـنـ أـحـمـدـ الـأـسـدـيـ ،ـ وـقـيـلـ جـلـدـهـ الـعـلـقـمـيـ ،ـ لـأـنـهـ حـفـرـ الـقـهـرـ الـمـسـمـيـ بـالـعـلـقـمـيـ ،ـ اـشـتـغلـ أـبـ طـالـبـ فـيـ صـبـاهـ بـالـأـدـابـ ،ـ فـفـاقـ فـيـ أـقـرـانـهـ وـكـتـبـ خـطاـمـلـيـحـاـ ،ـ وـتـرـسـلـ تـرـسـلـاـ فـصـيـحـاـ ،ـ وـضـبـطـ ضـبـطـاـ صـحـيـحـاـ اـقـتـنـيـ كـاتـبـاـ كـثـيـرـةـ نـفـيـسـةـ قـدـرـتـ بـعـشـرـةـ آـلـافـ بـلـدـ (ـ هـامـشـ مـصـادـرـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ وـأـسـانـيـدـ ،ـ جـ 1ـ ،ـ صـ 260ـ) .ـ وـكـانـ وـزـيـرـاـ لـلـمـسـتـعـصـمـ وـلـيـ الـوـزـارـةـ أـرـبعـ شـرـسـةـ .ـ .ـ وـكـانـ وـزـيـرـاـ كـافـيـاـ خـيـرـاـ بـتـدـبـيرـ الـمـلـكـ نـاصـحـاـ لـأـصـحـاحـهـ (ـ فـوـاتـ الـوـفـيـاتـ لـأـبـنـ شـاـكـرـ الـكـتـبـيـ ،ـ جـ 2ـ ،ـ صـ 189ـ) .ـ

(17) فيـ دـائـرـةـ مـعـارـفـ إـسـلـامـيـةـ -ـ لـاهـورـ صـ 307ـ ،ـ تـفـيـ (ـ مـحـافظـ دـفـتـرـ) .ـ وـحدـدـ أـبـنـ السـاعـيـ الـمـرـادـ بـكـاتـبـ السـلـةـ =

الوزير ابن العلقمي . وقد رد ابن كثير هذه الخظوة « لما بينها من المناسبة والمقارنة والتشابه في التشيع والأدب والفضيلة » ، واعتبره « أكثر فضيلة وأدباً من أخيه أبي المعالي موفق الدين ، وإن كان الأخير فاضلاً بارعاً أيضاً»^(١) . إلا أن الخطيب ، يرجع هذه الخظوة إلى كتاب « شرح نهج البلاغة » الذي كتبه ابن أبي الحديد لخزانة ابن العلقمي ، وكان سبباً في تخليل اسم هذا الأخير ، قال « ولما وقعت حادثة المغزول أخذدوا ابن أبي الحديد وأخاه موفق الدين وأرادوا قتلهم ، فسعى ابن العلقمي في خلاصهما ، وتشفع إليهم بنصير الدين الطوسي فخلوا عنهما ، فأقبل ابن أبي الحديد يشكر ابن العلقمي على حسن فعله فقال ابن العلقمي : والله لو افتديتكم بمنفسي لكان ذلك قليلاً ، لأنك خلدت اسمي في كتابك»^(٢) . وهذا أقرب إلى الحقيقة .

ورغم اشتغاله بالمناصب الديوانية ، والأعمال السلطانية فإنه كان غزير الانتاج الفكرى ، وذا باع طويل في شتى مناحي الفكر . فقد جمع بين الفقه والأدب والشعر والتاريخ والفلسفة وله في كل منها مصنفات معروفة ومشهورة ، كما كان كاتباً بارعاً في شتى الميادين .

وتععددت أقوال الأدباء والمفكرين في بيان سماته الفكرية وأجمعوا على أنه كان من أساطين العلم والفكر وأثبات المؤرخين ، قال الزركلي في الاعلام : « عالم بالأدب ، ومن أعيان المعتزلة ، له شعر جيد واطلاع واسع على التاريخ . . . وبرع في الإنشاء » (١١) ، وعده ابن شاكر الكتبني في « فوات السوفيات » من « أعيان الشعراء » (١٢) ورآه الحسوانساري ، بين علماء العامة بمنزلة عمر بن عبد العزيز الأموي بين خلفائهم (١٣) ، ثم اضاف نقلًا عن الشيخ عبد الرزاق بن أحمد بن محمد بن أبي المعالي الشيباني الفوطري ، الأديب المؤرخ ، « وكان من أعيان

بقوله : « المراد بالسلة هنا ، ما تحفظ فيه بعض الكتابات الديوانية ، بديوان الزمام ، وكتاب السلة هو الذي يرقمهها . قال ابن خلkan في ترجمة طاهر بن أحمد بن بايشار النحوي » وجمع في حال انقطاعه سلة كبيرة في النحو ، قيل أنها لو بريضت قاربت خمس عشرة مجلدة ، فكان السلة كانت عندهم جمعاً للمسودات . وقال ابن الفوطي في حوادث سنة 639 هـ ، وفيها رتب هبة الله بن زطينا كتاب السلة عوضاً عن أبيه الدارج ، وإذا رجعنا إلى ترجمة أبيه [جبريل بن زطينا] وجدنا قول ابن الفوطي في حوادث سنة 621 هـ ، وفيها توفي أبو الفضل جبريل بن زطينا كاتب الديوان ، فكتابة السلة إحدى كتابات الديوان وهو عند الأطلاق ديوان الزمام « الجامع المختصر لابن الساعي ، ج ٤ ، ص ٢٢٩ .

(18) المخواudit الجامعية ص . 332-333.

¹⁹) البداية والنهاية ج 13 ، ص . 200.

²⁵⁹ (مصادر نسخة الملاعة، وأسانيدها، ج ١، ص 20)

(21) الـ *كـ* : الاعلام ، ط 2 ، 1954 ، ص 60.

(22) الكتبى ، ابن شاكر : فوات الوفيات ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت د. ت. ج ٢ ، ص . 259

259

(23) الخوانساري : روضات الجنات . . . تحقيق أسد الله اسماعيليان ، 1392 هـ ، ج 5 ، ص 20-21.

العلماء الأفاضل وأكابر الصدور والأمثال حكيمًا فاضلًا ، وكاتبًا كاملاً ، عارفاً بأسوأ الكلام . . . واشتغل وحصل وصنف **الفألف**⁽²⁴⁾ .

وقال محمد أبو الفضل إبراهيم في ترجمة حياته . « كان فقيهاً أصولياً . . . وكان متكلماً جدلياً نظاراً ، اصطمع مذهب الاعتزال ، وعلى أساسه جادل وناظر وحاج ، وناقش وكان أدبياً ناقداً ، ثاقب النظر ، خبيراً بمحاسن الكلام ومساوئه . . .

ثم كان أدبياً متضلعًا في فنون الأدب متلقناً لعلوم اللسان ، عارفاً بأن الخبراء العرب ، مطلعًا على لغاتها ، جامعاً لخطبها ومنافراتها ، راوياً لأشعارها وأمثالها حافظاً لليحها وطرفها ، قارئاً مستوعباً لكل ما حوتة الكتب والأسفار في زمانه . وكان وراء هذا شاعراً عذب المورد ، وشرق المعنى ، متصرفًا بعيداً كما كان كاتباً بديع الانشاء ، وحسن الترسيل ، ناصع البيان⁽²⁵⁾ .

ومن خاتمة شعره قوله في حديثه عن لذات الدنيا :

لولا ثلات لم أخف صرعتي
لیسْتَ كُمَا قَالَ فِتْيَ الْعَبْدِ
إِنْ أَنْصَرَ التَّوْحِيدَ وَالْعَدْلَ فِي
كُلِّ مَكَانٍ بَلَّا جُهْدِي
وَانْ أَنْجِي اللَّهُ مُسْتَمْتِعًا
بِخُلُوِّ أَحْلِي مِنَ الشَّهْدِ
وَانْ أَتِيَّةَ الدَّهْرِ كِبِيرًا عَلَى
كُلِّ لَتِيمٍ أَصْعَرُ الْخَدِ
كَذَاكَ لَا أَهْوَى فِتَّاهُ وَلَا
خَمْرًا وَلَا ذَي مَيْغَةٍ نَهِيَ

وفي ذلك يرد على طرفة بن العبد حيث يقول ، وقد سئل عن لذات الدنيا ، « مركب وطى وثوب بي وطعم شهي⁽²⁶⁾ » كما ذكرها ابن شاكر الكتبى في « فوات الوفيات » وليس كذلك عند طرفة الذي يقول :

وَجَدْكَ ، لَمْ أَحْفَلْ : مَقِيْ قَامَ عُودِي
كُفَيْتِ ، مَقِيْ مَا تَعْلَمَ بِالْمَاءِ تُزَبِّدِ
كَسِيدِ الْغَصَّا ، تَبَهَّتَهُ ، التَّسْوِيدِ
بِتَهْكَنَةَ ، تَحْتَ الطِّرَافِ ، الْمَعْمَدِ⁽²⁷⁾

فَلَوْلَا ثلاتَ ، هُنَّ مِنْ عِيشَةَ الْفَتَى
فَسَمْتُهُنَّ سَبْقِيَ الْعَاذِلَاتِ ، بِشَرْبَةَ
وَكَرَى - إِذَا نَادَى الْمُضَافُ ، مُهَبَّا
وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدِّجَنِ ، وَالدُّجَنُ مُعْجَبٌ

وشتان ما بين هذا وذاك . فاللذة بالنسبة إلى ابن أبي الحديد هي نصرة التوحيد

(24) المرجع نفسه .

(25) انظر (ج) ج 1 ، ص 13 .

(26) ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ، ج 2 ، ص 261 .

(27) الخطيب التبريزى : شرح القصائد العشر ، تحقيق فخر الدين قبادة ، بيروت دار الآفاق الجديدة ، ط 4 ، 1400 هـ - 1980 م ص 133-134 .

والعدل ، ومناجاة الله والتکبر على كل لثيم . أما بالنسبة الى طرفة ، فهي الخمرة والنجددة
لكل طالب معونة ، ثم المرأة الجميلة .

ومن شعره أيضاً :

أرجأ فهل شجر الاراك اراك
باللتحظ فهو الضيغم الفتاك
أن القلوب تصيدها الأشواك
ما الحشف لولا طرفك الفتاك
وقلوبنا بشبا الفراق تشك
او سيف الوصي كلامها سلاك»⁽²⁸⁾

عَنْ رِيقَهَا يَتَحَدَّثُ الْمَسْوَأَكَ
وَلِطَرْفَهَا جَبْنُ الْجَبَانُ فَإِنْ رَأَتْ
شَرَكَ الْقُلُوبَ وَلَمْ أَخْلَ مِنْ قَبْلَهَا
يَبَا وَجْهَهَا الْمَضْقُولُ مَاءَ شَبَابِهِ
أَمْ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ وَقْتِنَا ضُحَى
لَا شَيْءَ أَقْطَعَ مِنْ نَوْيِ الْأَخْبَابِ

و قال :

لِلَّذِينَ بِهَا فَدَّكْنَتْ مُنْ أَحَبُّهُ
وَمَا يُغْنِي إِلَّا رِضَا وَقُرْبَةٌ
وَأَوْبَقَهُ دُونَ الْبَرِّيَّةِ ذُنْبَهُ
أَخْسَنُ أَنْ يَنْسَى هَرَا وَحْبَهُ
وَغَوْيَهِ فِي الدِّينِ إِذْ غَرَّ خَطْبَهُ
أَمْ تَنْصُرُ التَّوْجِيدَ وَالْعَدْلَ كَتْبَهُ
إِذَا كَانَ مِنْ يَهُوَ عَلَيْهِ يَقْبَهُ»⁽²⁹⁾

وَحَقُّكَ لَوْ أَذْخَلْتِنِي النَّارَ قُلْتُ
وَافْتَنْتُ عَمْرِي فِي دِيقَقِ عُلُومِهِ
هَبُوْفِ مُسِيَّاً أَوْضَعَ الْعِلْمُ جَهْلُهُ
أَمَا يَقْتَضِي شَرْعُ التَّكْرُمِ عَفْوُهُ
أَمَا رَدَ زَيْنُ ابْنِ الْخَطِيبِ وَشَكَهُ
أَمَا كَانَ يَنْوِي الْحَقُّ فِيهَا يَقُولُهُ
وَغَايَةُ صِلْقِ الصَّبِّ أَنْ يَعْذَبَ الْأَسَى

تصانيفه :

إبن أبي الحديد من العلماء الذين جادت عبرياتهم بمؤلفات نافعة في فنون مختلفة . وان
من يؤلف في موضوع ما لا بد أن يكون فيه طويل الباع واسع الاطلاع وغزير المادة ، ومن

تصانيفه :

1 - شرح نهج البلاغة « في عشرين مجلداً صنفه لخزانة الوزير ابن الطقمي في مدة أربع سنين
وثمانية أشهر . إذ شرع في تأليفه في غرة شهر رجب من سنة اربع وأربعين وستمائة ،
وانته في سلخ صفر من سنة تسعة وأربعين وستمائة . وكانت كما يقول « مقدار مدة خلافة
أمير المؤمنين (ع) » . وكان هذا الكتاب أشبه بدائرة معارف حوت معلومات لغوية وأدبية
وتاريخية وفلسفية واعتبر الخوانساري أن علو منزلة ابن أبي الحديد يعود إلى « شرحه

(28) فوات الوفيات ، ج 2 ، ص 260-262.

(29) المرجع نفسه .

الشريف الجامع لكل نفيسة وغريب ، والحاوي لكل نافحة ذات طيب من الأحاديث النادرة والأقصيص الفاخرة والمعارف الحقانية ، والعوارف الایمانية⁽³⁰⁾ ، وقد علمنا أيضاً أن هذا الكتاب كان سبباً في شهرة وتخليد الوزير ابن العلقمي ، وقد أجمع المؤرخون على إسناد هذا المصنف اليه .

2 - نظيم فصيح ثعلب ، ذكره « ابن شاكر » في « فوات الوفيات » وقال انه صنفه في يوم وليلة .

3 - الفلك الدائر على المثل السائر ، ذكره أيضاً ابن شاكر وقال انه صنفه في ثلاثة عشر يوماً وكتب اليه أخوه موقف :

**الْمَثَلُ السَّائِرُ يَا سَيِّدِي
لَكُنْ هَذَا فَلَكُ دَائِرٌ أَصْبَحْتُ فِيهِ الْمَثَلُ السَّائِرِ**

وقد ألفه برسم الخليفة المستنصر وبدأ في تأليفه في أول ذي الحجة سنة 633 هـ . وقد ذكره أيضاً الخوانساري في « روضات الجنات » .

4 - القصائد السبع العلويات ، ذكره الزركلي في الاعلام ، وقال ابن الفوطى أنه نظمه في صباح ، وهو بالمدائن سنة 611 هـ .

5 - تعليقات على كتاب « المحصل والمحصل » للامام فخر الدين الرازي ذكره ابن شاكر والخوانساري .

6 - العبرى الحسان في الأدب ذكره الخوانساري .

7 - الاعتبار على كتاب « الذريعة في أصول الشريعة » للسيد المرتضى ، وهو ثلاث مجلدات ذكره الخوانساري .

8 - « نقض المحصل في علم الأصول » ذكره الخوانساري أيضاً .

9 - شرح مشكلات الغرر لأبي الحسن البصري في أصول الكلام ، ذكره الخوانساري أيضاً .

10 - شرح الياقوت لابن نويخت في الكلام ذكره ابن الفوطى والخوانساري .

11 - الوشاح الذهبي في العلم الأدبي ، ذكره ابن الفوطى .

12 - انتقاد المستصفى للغزالى ذكره ابن الفوطى .

13 - الحواشى على كتاب المفصل في النحو ذكره ابن الفوطى .

14 - ديوان شعر ذكره ابن شاكر .

15 - حل سيفيات أبي الطيب المتنبي - دائرة معارف اسلامية لاھور .

16 - مقالات الشيعة المصدر السابق .

(30) روضات الجنات ، ج 1 ، ص 208 - تم ، 1392 .

- 17 - تعلیقه على الأربعين للإمام الرازی . المصدر السابق .
- 18 - زيادات النقضین ، ذکرہ محمد أبو الفضل ابراهیم فی ترجمته لحیاة ابن أبي الحدید .
- 19 - المستنصریات کتبها برسم الخليفة المستنصر - المصدر السابق .

وفاته :

توفي ابن أبي الحديد في سنة 656 هـ ، بعد وفاة ابن العلقمي بأيام قلائل ، وبعد أربعة عشر يوماً من وفاة أخيه موفق الدين⁽³¹⁾ . وهذا يثبت أن ابن أبي الحديد أدرك سقوط بغداد بيد التتار خلافاً لما ذكره البعض من أنه توفي قبل دخولهم .

. 336 (31) الحوادث الجامدة ، ص

الباب الثاني
الله والعالم العلوى

لحة تاريخية

أ - عصر ما قبل التوحيد الإسلامي :

كان العرب في جاهليتهم وتغلبهم في البدية على حالة من الشقاء والانحطاط فلا دولة تجمعهم ولا سلطان يعزمهم ولا حكماء ترشدهم وتهذيب سجاياهم إلا ما ندر ، يسكنون القفار والفلوات وأذهبم شئ الغارات ، منها يستمدون معاشهم وثرواتهم وأرزاقهم ، يعبدون الأشجار والأحجار زاعمين أنها ترزقهم ، يئدون بناتهم خشية العار ويقتلون أولادهم خشية الفاقة ، قد نشأوا على مباديء وحشية وغرائز سبعة لا يعرفون من الرحمة والرقة والشفقة والحنان والعدل غير أسمائها . يقول السيد عبد الحسين نور الدين في كتابه « الكلمات » إن ابن عبد البر ذكر في « الاستيعاب » عن عمران بن سلمان ، وهو من كبار التابعين ، وقد أدرك الجahلية ، أنه قال : « ما رأيت أناساً كانوا أجهل من العرب كانوا يجتمعون بالشاة البيضاء فيعبدونها فيجيء الذئب فيذهب بها ، فإذا أخذنون آخرى مكانها فيعودونها وإذا رأوا صخرة حسنة جاؤها وذهبوا يصلّون إليها فإذا رأوا صخرة أحسن منها رموها وجاؤا بتلك يعبدونها » (١) .

ولقد كان للعرب في عبادة الأولياء أفانيين شتى ، ذكرها القرآن ، وتناقلتها الروايات ، وذكرت ما كان لها من جليل المكانة ، واختلاف صورها ، وتدريجها في القداسة ، وتععدد أنواعها ؛ فكان هبل أكبر آلة العرب يحج اليه الناس من كل فج عميق . هذا بالإضافة إلى العديد من الأصنام المنتشرة في مختلف أرجاء الكعبة . ولم يكتف العرب بهذه الأصنام الكبيرة ، يقدمون إليها صلواتهم وقرابينهم ، بل كان أكثرهم يتخدّل له صنباً أو نصباً في بيته يطوف به حين خروجه ، وساعة أرباته ، ويأخذه معه في سفره إذا أذن له هذا الصنم في السفر ، بل كان يعتبر عبادتهم زلفى يتقرب بها إلى الله رغم أن عبادة الله قد تلاشت بعبادة هذه الأصنام .

ومهما قيل عن سطحية الإيمان الديني للجاهلي وانغماسه بالمالدية وما حصل في معتقده

(١) نور الدين ، عبد الحسين : الكلمات ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ، ص ٨

الديني من تشويش فإن فطرته مرتكزة على الاعتقاد بـ إله مدبر لهذا الكون منها تعددت صور هذا الإله وتعددت أسمائه وختلفت صوره . فيكاد أن يكون كل إنسان مفظوراً على الاعتقاد بوجود هذا الإله المدبر ، يستوي في ذلك المعن في البداوة والمفرق في الحضارة . وهذا ما يعجب له الباحث الاجتماعي « إذ يرى اجماع القبائل - حتى التي لم تتصل بغيرها والتي لا تعرف من العالم إلا رقتها من الأرض وغطاءها من السماء - على إله خالق ان اختلفوا فيه فخلاف في الأسماء أو الاختصاص »⁽²⁾ .

أما الجزيرة العربية فقد ظلت آمنة من انتشار الدعوة الدينية ، مسيحية كانت أم مجوسية ، إلا في القليل من قبائلها ، وما ذلك إلا بسبب طبيعتها وترامي أطراها وجاذبها . لذلك فقد بقيت في معظمها على الوثنية ، دين آبائها وأجدادها .

ولقد أدرك العرب ما أصاب هاتين الديانتين من بوادر الانحلال وتعدد الفرق وتناحرها وتقاولها وهبوطها عليا مراتب الآيان إلى الجدل في الصور والألفاظ . فلم يتصرروا لفريق دون آخر ، فظلوا مطمئنين إلى وثنيتهم التي ولدوا فيها وتابعوا آباءهم عليها « لذلك ظلت عبادة الأصنام مزدهرة عندهم ، حتى امتد شيء من أثرها إلى جيرانهم نصارى نجران وبهود يثرب ، الذين تسامعوا في أمرها ثم احتملوها ثم اطمأنوا إليها ، وان كانت من صلات التجارة الحسنة بينهم وبين هؤلاء العرب الذين يبعدونها لتقريرهم إلى الله زلفى »⁽³⁾ .

و بما شجعهم على ذلك وجود بعض الوثنيات التي كانت ما تزال لها بقايا في الأمم التي انتشرت المسيحية فيها كالوثنية المصرية والوثنية الاغريقية . لهذه الأسباب جميعها ، ظل العرب أسرى وثنيتهم إلى أن جاء الإسلام .

ب - التوحيد في الإسلام : ظروف نشأته والدعوة إليه

كان لمبدأ التوحيد المكان الأكبر في النظر الكلامي عند المسلمين . وقد عد هذا المبدأ من أهم مبادئ المعتزلة لأنهم ذهبوا في تفسيره وبلغوا في تحليله وفلسفته حداً بعيداً . لهذا فقد نسب إليهم خاصة وسموا « أصحاب العدل والتوحيد »⁽⁴⁾ . وان كان المسلمون جميعاً يمتازون بالتوحيد ويعتقدون « إن لا إله إلا الله وحده لا شريك له » إلا أنهم يختلفون في فكرة الالوهية وماهيتها . لهذا فقد اعتبر الخياط أن المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والدفاع عنه فيقول متسائلاً : « وهل يعرف أحد صريح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة ،

(2) أمين ، أحمد : ضحي الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 10 ، ج 3 ، ص 11.

(3) جسين هيكل ، محمد : حياة محمد ، مطبعة مصر ، القاهرة ، 1354 هـ ، ص 42.

(4) الشهريستاني : الملل والنحل ، تحقيق الوكيل ، القاهرة 1968 ، ص 43.

واحتاج لذلك بالحجج الواضحة ، وألف فيه الكتب ، ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والشوية وسواهم «⁽⁵⁾» .

لقد نشا هذا المذهب من كون الذات الإلهية محور الدين الجديد الذي جاء به محمد ﷺ ، بينما الناس في فتن «انحدم فيها جبل الدين وتوزع عن سواري اليقين واختلف النجز وتشتت الأمر وضاق المخرج وعمي المصدر فالهوى خامل ، والعمى شامل »⁽⁶⁾ . كما يقول الإمام علي (ع) في نهجه القويم ، وانقسموا بين معطلة أنكروا الخالق والبعث وال إعادة والرسل ، وعبدوا الأصنام وزعموا أنهم يتقربون بها إلى الله زلفى ، فحججو إليها وقربوا إليها القرابين ، وبين غير معطلة ، وهم قلة من أصحاب الورع والتحرج عن القبائح ، وبين مشبهة وبجسمة ، كانت نفوسهم الضعيفة «أعجز من أن تسمو للاتصال بالوجود كله ، ولا دراك وحده مثلاً فيما هو أسمى من كل ما في الوجود ، مثلاً في الله ذي الجلال وهي لذلك تقف عند مظاهر هذا الوجود كالشمس وكالقمر أو كالنار ، ثم تضعف عن الارتفاع بنفسها إلى تمثيل هذا المظاهر فيما يدل عليه من وحدة الوجود »⁽⁷⁾ .

في وسط هذا الاضطراب الاجتماعي والروحي ، بعث الله تعالى رسوله محمد ابن عبد الله بالهوى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ، فأقام الحجة وأيقظ العقل ، وأذاع في الناس سلطانه الذي حقروه ، وحاكمهم إليه ، ودعاهم إلى نبذ التقليد وإن لا يتخد بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله ، وسلك في ذلك مسلكاً لا يدق عن أذهان العامة ، ولا يرتفع عن مستوى إدراكيهم حتى لا يبعد بينهم وبين علم حقيقة ما يدعوهما إليه ، ولا يسف حتى يستبدلهم الخاصة ويستنكروه . وكانت الكلمة الحق التي جاء بها الرسول الكريم «وقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزُهِقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً» الكلمة الفصل التي دكت عروش الوثنية وأقامت على أنقاضها راية التوحيد والعدل من خلال عقيدة عظيمة « وأية عقيدة أعظم من الإيمان بالله وحده لا شريك له . وأية عقيدة أكبر سلطاناً على النفس من أن يحس الإنسان نفسه تتصل بالوجود في أسمى مظاهره »⁽⁸⁾ .

ولما كان الإنسان بدويًا كان أم حضريًا ، مفطوراً على الاعتقاد بوجود إله برأ العالم ودبّره ، منها تعدد أسماء هذا الإله واختلفت معانيه وصفاته ، فإن القرآن « اعتمد على هذه الفطرة ومخاطب الناس بما يجيئ هذه الفطرة وينتهي ويفتنيها ، ويصلح ما اعترها من فساد الاشتراك وما إليه وأدار الدعوة على هذا الأساس »⁽⁹⁾ .

(5) الخطاط : الانتصار ، تحقيق نادر ، المطبعة الكاثوليكية 1957 ، ص 21.

(6) انظر (ح) ج 1 ، ص 136.

(7) حسين ، هيكل : حياة محمد ، مطبعة مصر ، القاهرة ، 1354 هـ ، ص 21.

(8) المصدر نفسه ، ص 445.

(9) أمين ، أحمد : ضحي الإسلام ، ط 10 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د. ت. ج 3 ، ص 11.

سئل أبو عبد الله ، جعفر بن محمد عن قوله تعالى : « فطرة الله فطر الناس عليها » (الروم - 30) قال : فطّرهم جميعاً على التوحيد ⁽¹⁰⁾ .

فالقرآن ، لا يستند في تأليف براهينه على المنطق ومقدماته ، ولا على الرموز الفلسفية ، ولا يتطرق إلى إثارة المشاكل العقلية المنطقية ، وإنما يساير الفطرة الإنسانية - كما أسلفنا - ويستدل في الدعوة إلى التوحيد بوحدة النظام ، ووحدة الخلق ، وخصوص جميع المخلوقات لإله واحد ، « تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِنَحْمَدِهِ ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ، أَنَّهُ كَانَ خَلِيلًا غَفُورًا » (الإسراء - 44) . فالقرآن ليس « نظرية » تتعامل مع « الفروض » ، إنه « منهج » يتعامل مع « الواقع » .

ولقد تميز القرآن بأسلوب يملأ القلوب روعة والآنس حيرة بجمال أسلوبه الساحر وبلاعنه المعجزة وما تضمنه من معان جديدة وأفكار في التوحيد لا عهد للناس بها قبل نزول الوحي ، ولم يرد عن الرسول ﷺ تفسير خاص بها ، فقد تركها مورداً يرده كل طالب معرفة وهداية . ثم ان علم الكلام لم يكن بعد قد انتظمت أصوله وحددت مواضعه ووضعت مناهجه ليرجع المرتاد إليها . فقد كان العرب يومذاك في حيرة من كثير من المسائل لعدم وجود مفكرين أو علماء ثقة يعتمدون عليهم سوى بعض الحفظة للمحدث أو قراء يحفظون الكتاب الكريم ، ولم يكن قد حصل تبليل في العقيدة ولا تشتبّه في الفكر والنظر . لهذا فقد آمن به المسلمون الأوائل ، وفهموا آياته فيها جمالاً ، ورفضوا الدخول في مواجهات المناقشة والجدل العقيم ، لأن ذلك حسب زعمهم ليس في مصلحة المسلمين ولا تستسيغه عقول العامة ، وهم السواد الأعظم في كل أمة . جاء في « الخطط المقرizable » : « من أمعن النظر في دواوين الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة ، رضي الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأله رسول الله عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى . . . ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة » ⁽¹¹⁾ .

ثم إن الأنبياء على رفعة مكانتهم وإشرافهم على الأفق الأعلى ، قد تنزلوا إلى مستوى الأفهام البشرية ، فكلّموا الناس بما يهديهم إلى استعمال الفطرة في نفوسهم وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إِنَّ مَعَاشَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرَنَا أَنْ نَكْلُمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقْوَلِهِمْ » ⁽¹²⁾ . وكان لا

(10) الكليني : الأصول من الكافي ، تحقيق علي أكبر غفارى ، دار الكتب الإسلامية ط 3 ، طهران 1388 هـ ، ج 2 ، ص 12 .

(11) المقرizable : الخطط المقرizable ، مطبعة النيل بمصر 1326 هـ ، ج 4 ، ص 181 .

(12) الحرّانى : تحف العقول عن الرسول ، دار الاعلمى ، بيروت ط 5 ، 1974 م ، ص 32 . أصول ..

بد للنبي ﷺ « من أن يقبل قول الجارية التي كانت تعتقد أن الله في السماء ، لا شيء إلا لأن عقلها لا يستطيع الغور إلى أبعد من ذلك⁽¹³⁾ . وروي عن النبي ﷺ قوله : « كلموا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرنون أتريدون أن يكذب الله ورسوله »⁽¹⁴⁾ . ورأى المسلمون رسول الله ﷺ يصف لهم ربهم بما وصف نفسه في كتابه الكريم ، وبما أجراه على لسانه من سنة ، فلم يسأل أحد منهم على اختلاف عقولهم عن شيء من ذلك ، ولم يتجرأ أحد منهم على المجادلة في ذات الله وصفاته ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت في كتابه الكريم ، فكانوا جميعاً ، عند وفاة النبي ﷺ على عقيدة واحدة وطريق واحد ، دون أن يختلف أحدهم عن الآخر إلا في فهم أوبيه في كتاب الله وسنة رسوله ، ما عدا قوماً كانوا يبطون التفاق ويظهرون الوفاق .

وبعد وفاة النبي ، لا بل في اللحظة التي كان يجود فيها بنفسه بدأ الخلاف يدب في صفوف المسلمين واتخذوا من هذا الخلاف سبيلاً يسلكونه إلى تفريق كلمة الأمة . وراح كل منهم يلتمس الأدلة لتأييد وجهة نظره ويفسر الأمور من منطلقه الخاص .

ومع مرور الزمن واشتداد الوعي الثقافي للمسلمين بتسرب الأفكار الدخيلة إليهم من جراء الفتوحات التي أدت إلى دخول عناصر متعددة في الإسلام بما تحمله من ثقافات مختلفة تحمل في ثنياتها بذور حركة فكرية عارمة حول قضايا الدين والعقيدة كالتوحيد ، وصفات الله والقيامة وأفعال الإنسان وما إلى ذلك من أفكار كانت السبب المباشر في القضاء على التقليد والدخول في حلبة الصراع الفكري من أجل صياغة مبادئ وخطوات الفكر التوحيدى في الإسلام . فبرز في خضم هذا الصراع رجال أفلاذ رفضوا أن يستسلموا لمفاهيم العامة دون نظر أو تحيص فكر ، وفكروا في القرآن ومفاهيمه ، وتفقهوا فيه محاولين تحديد الرسالة وفهم ما تتضمنه من معان . فكان من هؤلاء وفي مقدمتهم علي بن أبي طالب (ع) الذي قال عنه ابن سينا « كان علي بين أصحاب محمد ﷺ كالمعقول بين المحسوس ، يعني أنه كان بينهم كالكلى العقلي بالنسبة إلى سائر الجزئيات المحسوسة ، أو كالعقل القاهر بالنسبة إلى الأجسام المادية »⁽¹⁵⁾ .

لقد حاول أولئك الصفة ، التقرب من الحقيقة التي ضربت دونها الاستار ، وألقيت الحجب وأقيمت السدود أمام الإنسان المحدود حياة واختباراً وإدراكاً ، فكانت للامام (ع)

= الكافي ، ج 1 ، ص 23 .

(13) ضحي الاسلام : ج 3 ، ص 14 .

فضائل أمير المؤمنين وأمامته للمظفر ج 1 ، ص 135 .

(14) الغزالى : إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت د.ت ، ج 1 ، ص 36 .

تيسير الوصول ، ج 3 ، ص 54 .

(15) المطهرى ، مرتضى : في رحاب نهج البلاغة (دار التعارف ، بيروت ، ط 2 ، 1978 م ص 45) .

البادرة في هذا المجال إذ « لم تعرف لأحد قبله في هذه المواقف جولة فكر ولا إرسال نظر ولا كتابة قلم »⁽¹⁶⁾ . ذلك لأن العرب قبل الإسلام ، لم يعرفوا في غالبيتهم القراءة ولا الكتابة ، وكانت عبقرياتهم تتجلّى في أمور لا تتعذر ما هو محسوس وملموس دون أن تتسامى إلى ما وراء هذا الكون لتسبر غوره . أما في الإسلام فلم يعرف لأحد من الصحابة حديثاً في التوحيد حتى أن ابن الحميد جعل للإمام علي (ع) الفضل الأول في الدعوة إليه فيقول : « وأعلم أن التوحيد والعدل والباحث الاهمية ، ما عُرفت إلا من كلام هذا الرجل وإن كلام غيره من أكابر الصحابة لم يتضمن شيئاً من ذلك أصلاً ، ولا كانوا يتتصرون له ولو تصوروه لذكره ، وهذه الفضيلة عندي من أعظم فضائله عليه السلام »⁽¹⁷⁾ .

لقد كانت الغاية نبيلة ، أما المهمة فصعبة وشاقة لأنها تمس كيان الأمة وتقلب موازينها وتغيير أحکامها ومعتقداتها وأخلاقيتها . لقد تعجب الإمام من اختلاف الفرق في ضجيجها وتناحرها بسبب الجهل والتقليل والتعصب . فهي لا تتبع أقوال الأنبياء ولا تسير إلا بوجي من الشهوات والشبهات ، مع أن شرائع الدين واحدة وسبلها قاصدة ، وكان طبيعياً أن يتململ من هذا الوضع وأن يتحرك قلقاً « وكما يفعل أسد حبيس قفصه إذ يلمع ما يهيج ثائرته من خلال القضبان »⁽¹⁸⁾ .

لذلك ومن مشاهداته وخبراته ، ومعاشرته لصاحب أنضج تفكير أتيحت له الحياة « انطلق الإمام يشيع ميله إلى نهل الحكم من نوعها الأول : كتاب الله فيها استظهاره كما يفعل الرواة والحافظ بل استوعبه استيعاب تأمل واستقصاء ، وراح يشتغل ما وراء ظاهر النصوص ، ويعيش الآية فيه بهيئاتها ليستخلصن أتم الأحكام ، وبلغ في هذا غاية الشأو حتى أصبح عند أهل زمانه ، صاحب الرأي الأخير في التفسير ، وصاحب الحكم القاطع في الفقه والشريعة ، وبقيت من بعده آراؤه ودراساته ، أصولاً ثابتة للعلوم الإسلامية في كل الأجيال »⁽¹⁹⁾ .

وكان لعدد الدراسات والمصنفات التي تناولت العقيدة الإسلامية بالبحث والتحليل أكبر الأثر في ترسیخ جذور الإسلام وتوسيع نطاقه ليشمل قطاعات واسعة من الاعراب التي أخذت بالأهواء والشبهات والبدع وابتعدت عن الإله الواحد الأحد . وهذا كتاب نهج البلاغة يفيض بآيات التوحيد والحكمة الاهمية « ولعلنا نستطيع أن نعد البحوث التوحيدية في « نهج البلاغة » من أعجب بحوث هذا الكتاب فانها - بدون مبالغة مع الالتفات إلى الشراطط الزمانية

(16) السبتي ، موسى : على فوق الفلسفة ، مطبعة المرفان ، صيدا 1953 ، ص 96.

(17) انظر (ح) ، ج 6 ، ص 346.

(18) مقصود عبد الفتاح : الإمام علي بن أبي طالب ، دار مصر للطباعة ، د. ت. ، ج 2 ، ص 12.

(19) مقصود ، عبد الفتاح ، ج 2 ، ص 243.

والمكانية للصدور - تقرب من حدود الاعجاز⁽²⁰⁾ . لما امتازت به من البلاغة والشمول جعلت البعض يعدونها في الحد الوسط بين كلام الخالق والمخلوق ، فهي « دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق »⁽²¹⁾ .

لذلك فإن البحوث المعاوائية المتعلقة بالخالق وما وراء الطبيعة تعتبر من الأقسام الرئيسية التي اشتمل عليها نهج البلاغة . وهي في أكثرها بحوث عقلية فلسفية مبنية على أساس إطلاق الخالق من جميع القيود والحدود الزمانية والمكانية وإحاطته بجميع الوجود وتفرده بعزته وجلاله وقدسيته على كل ما في الوجود .

ج - نهج البلاغة . . . من؟

ومع الشهرة الفائقة التي أخذها هذا الكتاب ، فإنه تعرض إلى حلة من التشكيك حول نسبة ما جاء فيه : فهو للامام علي (ع) أم لغيره؟ وانقسمت الآراء بين مؤيدة ومعارضة وإنبرت الأقلام تسود الصحفات بمزاعم كل فريق . وكان في مقدمة هؤلاء ابن خلkan المتوفى عام 681 هـ ، الذي قال « انه ليس من كلام علي ، وإنما الذي جمعه ونسبه إليه هو الذي وضعه »⁽²²⁾ وتبعه على ذلك عدد من المفكرين القدماء والمحدثين⁽²³⁾ . ولقد أورد هؤلاء بعض الشبهات التي تمسكوا بها ورفضوا على أساسها كون ما جاء في نهج البلاغة هو من كلام الامام علي . هذه الشبهات أوردها ورد عليها بعض المفكرين أمثال محمد حسن آل ياسين في مقال كتبه بعنوان « نهج البلاغة . . . من؟ » ونشرته مجلة « البلاغ العراقي »⁽²⁴⁾ . ثم أضاف إليها الشيخ عبد الله نعمة عدداً آخر من الشبهات نشرها ورد عليها من خلال كتابه « مصادر نهج البلاغة »⁽²⁵⁾ .

ونحن نذكرها عنها باختصار :

- 1 - التعرض بصحابة رسول الله .
- 2 - تكرار لفظ الوصي والوصاية في نهج البلاغة .

(20) في رحاب نهج البلاغة . ص 39.

(21) انظر (ج) . ج 1 . ص 24.

(22) وفيات الأعيان ، ج 3 ، ص 3.

(23) أمثال ابن نيمية المتوفى (728 هـ) في « منهاج السنة » . والذهبي المتوفى (748 هـ) في « ميزان الاعتدال » 2 / 223 ، والصفدي في « السوافي بالوفيات » 2 / 375 . وابن حجر المتوفى (852 هـ) في « لسان الميزان » 4 / 223 وجرجي زيدان في « تاريخ آداب اللغة العربية » 2 / 288 . وأحمد أمين في « فجر الاسلام » ص 148 . ومحمد كرد علي في « الاسلام والحضارة العربية » 2 / 60-61 وغيرها . بالإضافة إلى العديد من المقالات التي ظهرت في بعض المجالات أمثال « الملال المصري » ، عدد 12 ، 1975 ص 95-94 في مقال لشفيع السيد . و« الكاتب المصري » ، عدد 170 ، عام 1975 ص 31 ، مقال لمحمود محمد شاكر و« العربي » الكويتي عدد 207 عام 1976 ، ص 148 مقال لمحمد الدسوقي .

(24) مجلة البلاغ العراقي ، عدد 3 ، 1975 مقال للشيخ محمد حسن آل ياسين .

(25) نعمة ، عبد الله : مصادر نهج البلاغة ، دار المدى ، بيروت 1972 ، ص 73.

- 3 - طول بعض الخطب (القاصعة ، الشقشيقية) والكتب والعقود (عهد الأشتراط) مما يخالف أسلوب الصحابة .
- 4 - السجع والتنميق والصناعة اللغظية والزركشة في التعبير ، وهذه أمور لم تعرف - حسب رأيهم - الا بعد عصر الامام (ع) .
- 5 - دقة الوصف ، وهو أسلوب لم يكن معروفاً في عصر الامام (ع) وهو من آثار تعريب التراث اليوناني والفارسي ، كما يزعمون .
- 6 - استعمال الأحصاءات العددية ، وهو من آثار التأثير بالتعريب كما يقولون .
- 7 - علم الغيب وهو من خصائص النبوة لا الإمامة .
- 8 - الإكثار من كلمات الزهد وذكر الموت ، وهذه من نتائج التأثير بالمذهب المسيحي والحركة الصوفية ، وكله متاخر عن عصر الإمام (ع) .
- 9 - هناك أقوال في النهج منسوبة إلى أشخاص آخرين قبل الرضي .
- 10 - خلو كتب اللغة والأدب من الاستشهاد بما ورد في النهج .
- 11 - ضيغامة ما جمعه النهج من الخطب والرسائل والحكم مما يتعدّر حفظه .
- 12 - خلو عصر الامام من القرطاس وتعذر كتابة الكتب الطويلة ، على الجلد والعظام المستعملة آنذاك .
- 13 - في النهج خطب كثيرة من شأنها ، لو صحت ، تأيد وجهة النظر الشيعية حول حق الإمام علي بالخلافة .
- 14 - في النهج ألفاظ مولدة لم تعرف إلا في العصر العباسي على السنة أهل الكلام كالأزل والأزلية .
- 15 - يوجد في كثير من خطب النهج روح غريب عن الإسلام وضار بالمجتمع الإسلامي ويتناقض مع أحكام الدين وأصوله وترى فيها دعوة إلى الرهبنة وترك ما أحل الله من الطيبات في الحياة الدنيا .
- 16 - في النهج خطب طال في صدرها مدح الله وهذا لم يعرف إلا في العصر العباسي في خطب الجمعة والأعياد التي تلقى في المساجد .
- تلك هي مختلف الحجج التي احتاج بها أصحابها وعلى أساسها شكروا بالنهج ونفوا أن يكون من كلام الإمام علي (ع) .
- ويبدو أن الشك في نهج البلاغة ليس بجديد بدليل أنه كان قبل عصر شارح النهج ابن أبي الحديد ، في أوائل القرن السابع الهجري حيث يقول الشارح المذكور « إن كثيراً من أرباب الموى يقولون إن كثيراً من « نهج البلاغة » كلام محدث ، صنعه قوم من فصحاء الشيعة ، وربما عزوا بعضه إلى الرضي أبي الحسن وغيره »⁽²⁶⁾ .

(26) انظر (ج) ج 10 ، ص 127 .

وسواء كان الشك قدّيماً أم حديثاً ، فإن هذا لا يحيط من قدر الامام علي ولا من قيمة هذا الكتاب التي لا تضاهى . وإذا كان بعض الشكاك قد تحامل على الامام علي وضيقوا نطاق نصيه من «منهج البلاغة» كما يظهر من كلام محمد شاكر في مجلة للكاتب المصرية حيث يقول : «وانا أستطيع أن أؤكّد بأن كثرته الكاثرة لم تجبر على لسان علي رضي الله عنه فقط - وانه بعد الفحص، الأول المدقق لا يكاد يسلم منه لعلي رضي الله عنه - إلا أقل من العشر . فإذا كانت النسخة التي طبعها الشيخ محمد عبده تقع في نحو 400 صفحة . فلا يكاد يصح منها إلا أقل منأربعين صفحة»⁽²⁷⁾ . إن هذا القول لا يستند إلى منطق العلم والتاريخ لأنّه يفرغ عصر الامام (ع) من كل شيء ويعتبره استمراراً للجهالية العميماء . كما أنه يهبط بثقافة الامام إلى مستوى اعرابي عراقي عركته البدائية فجعلته خشن الطابع ، ضيق الأفق والتفكير ، يعيش في دنيا حافلة بالجهل والفوضى والخرافة ، مع أن عصر الامام (ع) هو العصر الذي حلق فيه الفكر العربي في أجواء الفصاحة والبلاغة وان عصر الامام (ع) هو عصر القرآن الذي كان معجزاً في بلاغته جديداً بكل ما جاء به من حكمة وسياسة وأدب أخلاقية واجتماعية كان لها أثراً العظيم في تثقيف الأذهان واعدادها لحياة جديدة . ولم يكن الامام (ع) بعيداً عن القرآن ، بل عاش في حياضه ، مستلهماً إياه فكراً وعملأً ، فكان «يتلمذ للقرآن الكريم ويستوحيه نصاً في عرفان اسلامه وتقرير إيمانه . فكانت نظرته إلى الخلق والخالق نظرة قرآنية يبتكر فيها ما شاء ابتكار التلميذ في الحكاية عن الأستاذ»⁽²⁸⁾ .

هذا المنهج الذي اتبعه الإمام (ع) كان يفتح له من القرآن آفاقاً من المعرفة لم تكن لتتفتح عليه لو أنه قصد إليه بشعور البحث والدراسة والاطلاع فقط ، بل انه كان يخلط القرآن بذاته ويجعله في نفسه وفي حياته إلى منهج واقعي وإلى ثقافة متحركة لا تبقى داخل الأذهان ولا في بطون الصحائف ، إنما تحول آثاراً وأحداثاً تحول خط سير الحياة . فالقرآن لا ينبع كنوزه إلا من يقبل عليه بهذه الروح : روح المعرفة المنشئة للعمل . إنه لم يحيي ليكون كتاب متاع عقلي ولا كتاب أدب وفن ولا كتاب قصة وتاريخ - وان كان هذا كلّه من محتوياته - إنما جاء ليكون منهج حياة ، وهذا ما تدبّره الإمام علي (ع) من القرآن ، فكان معه فكراً وعملأً .

أما علاقته بالنبي ﷺ فلا تخفي على أحد . ولا ريب أن صحبة النبي ﷺ تؤدي إلى تشابه الحال وتتوافق المزاج وانسجام في المواقف ، خاصة إذا صادفت استعداداً واعيناً ، وقلباً حافظاً ، ونفساً صافية ، وبصيرة نافذة فكان «مع شرفه ونبهه وقرباته من رسول الله ﷺ يكتب الوحي»⁽²⁹⁾ . لذلك فإن علمه إنما هو استمرار لعلم النبي حيث كان يعيش بدقاقه ،

(27) مجلة الكاتب المصرية ، عدد 170 ، سنة 1975 ، ص 30-31.

(28) العقاد ، محمود : عبقرية الامام علي ، مطبعة المعارف بمصر سنة 1943 ، ص 43.

(29) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، تحقيق محمد سعيد العريان . دار الفكر ، بيروت د. ت . ح 4 ، ص . 215

وهذا ما أكده الحكم في مستدركه (3 / 226) فقال : « لا خلاف بين أهل العلم ، إن ابن العم لا يرث مع العم ، فقد ظهر بهذا الاجماع أن علياً ورث العلم من النبي دونهم »⁽³⁰⁾ . وقد تواتر عنه العديد من الخطب والرسائل والحكم والمواعظ التي حفظها الناس وتداولوها جيلاً بعد جيل . يقول المسعودي : « والذى حفظ الناس عنه من خطبه فيسائر مقاماته أربعمائة خطبة ونيف وثمانون خطبة ، أوردها على البديهة ، وتداول الناس ذلك عنه قوله وأعمالاً⁽³¹⁾ وليس من المستغرب أن يخوض الإمام علي غمار هذا النشاط الفكري والفلسفى في وقت كل ما فيه يدعوه إلى مثل ذلك ، يؤكّد ذلك العقاد بقوله : « ونحن لا نستغرب ابتداء هذا النمط من النظر الفلسفى على نحو من الأنحاء فى عصر الإمام علي رضي الله عنه ، لأنّه كان عهداً نبتت فيه أصول الفرق الإسلامية جميعاً⁽³²⁾ وهذه كلماته في التوحيد والعدل والصفات والقدر لا تخفي على كل ذي بصر وبصيرة ، وقد تكلم فيها « قبل مولد الاعتزال بعشرين السنين »⁽³³⁾ .

وقد شجعه على ذلك حاجة العصر إلى ضرورة كشف معانى القرآن وأفكاره مقابل مختلف الأفكار السائدة فيه كفلسفة الإغريق ومنطقهم وأساطير الفرس وتصوراتهم . وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات ، واحتلّت هذا كله بتفسير القرآن الكريم وعلم الكلام . وكان الإمام (ع) « قد سكن العراق وبخاصة الكوفة ، وهو يوم ذاك مهبط الأفكار الفارسية والسريانية والكلدانية وبخاصة البصرة التي كانت موئل الديسانية والأفكار الهندية والمذاهب النسطورية ، التي عاشت فيها بتأثير مدرسة جند سابور . كان ذلك مما حدا بالأمام ، تلبية حاجة العصر أن ينحو هذا النحو في بيان أصول التوحيد وما إليها تقريراً للعقائد الإسلامية ، وتركيزاً لدعائمها »⁽³⁴⁾ .

إلا أن الفكر الكلامي كان قد بدأ منذ نزول الوحي على النبي ﷺ دون أن يؤدي ذلك إلى الجدل الديني والنزاع العقائدي لأنّ الهمم كانت متوجهة لتنقية النفوس من الضغائن والأحقاد وكان القرآن وأحاديث الرسول المرجع المؤنّق لحل المشاكل والخلافات ثم تطورت الأمور بعد وفاة النبي ﷺ وحدثت الإنقسامات في صفوف المسلمين وبدأت بذور الفكر الكلامي تنبت في التربية التي هيّأها لها نزاع المسلمين حول خلافة الرسول ﷺ . ولم يبرز

(30) الأميني : الغدير ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3 ، سنة 1967 ج 3 ، ص (٢٨) .

(31) المسعودي : مروج الذهب ، تحقيق محمد حي الدين عبد الحميد ، ط 4 ، سنة 1964 ، ج 2 ، ص 431 .

(32) عبرية الإمام علي ، ص 45 .

(33) الحسيني ، هاشم معروف : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، دار القلم ، بيروت ط 1 ، سنة 1978 ، ص .

98

(34) مصادر نهج البلاغة ، ص 73 .

الصراع الفكري بشكل حاد إلا في مطلع القرن الثاني ، وبعد انتهاء عصر الصحابة ، حيث انتشرت المذاهب الفكرية ، وتعددت الفرق الكلامية ، وتبينت الآراء في الأصول والفروع ، ووصلت إلى حد التكفير والتفسيق وحتى القتال ؛ وبلغت ذروتها في العصر العباسي ، عندما تدخل رجال السياسة وجندوا فريقاً على آخر : ثم ظهرت المعتزلة في مطلع القرن الثاني للهجرة بشكل واضح وعلني ، وذلك حينما أسس واصل بن عطاء مدرسة الاعتزاز التي أخذت تنشط وتنتشر بمبادئها ، وبمساعدة الحكام العباسيين ، حتى أوائل القرن الرابع للهجرة سنة 331 أي في السنة التي توفي فيها الجبائي ، آخر زعماء تلك المدرسة .

لذا كان من الممكن أن تمر الحركة الكلامية بمرحلة قبل ظهور واصل بن عطاء وأن يكون هذا الأخير قد تلقى العلم من سبقه ، خلفاً عن سلف . وقام هو بدور الشارح والمفسر . فكان أقرب شيء إلى المعقول « إن يكون أمم العصر كلهم قدوة في الاجتهاد والنظر وعنواناً للنوازع التي تفرق بين أهل زمانه وتعبيرأ صادقاً لتفكيره ووعيه وصاحب أقوال من قبيل هذه الأقوال »⁽³⁵⁾ .

وليس هناك من أدلة ثابتة وواضحة تثبت بأن بدء التفكير الكلامي كان في عهد واصل بالذات ، بل إن الدلائل تشير إلى ظهوره في عهد علي (ع) . حتى أن ابن المرتضى يحاول أن يرجع بسند الاعتزاز إلى النبي ﷺ فيروي عن أبي اسحق بن عياش قوله في سند المعتزلة « وسند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد . وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبي هاشم عبد الله ، وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنفية وهذا عن والده علي بن أبي طالب وأخذه علي عن النبي ﷺ »⁽³⁶⁾ . وإذا كان محمد بن الحنفية « كثير العلم ، غزير المعرفة ، وقاد الفكر ، مصيبة الخاطر في العوائب ، وقد أخبره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عنه عن أحوال الملاحم واطلعه على مدارج المعلم ، وقد اختار العزلة ، فثار الخمول على الشهرة وقد قيل أنه كان مستودعاً علم الأمامة حتى سلم الأمانة إلى أهلهما ، وما فارق الدنيا إلا وقد أقرها في مستقرها »⁽³⁷⁾ . وإذا كان حكم الخلف هو حكم السلف « لأن علم كل واحد منهم مأخوذ عن أبيه حتى يتصل ذلك بالنبي ﷺ »⁽³⁸⁾ فقد ثبت مقدار ما ينطوي عليه « أبي هاشم » من مكتون علم ومدى استفادته واصل بن عطاء من هذا العلم الجم . لذلك ليس صحيحاً ما أدعاه بعض المستشرقين من أن المعتزلة نشأت عن النصرانية أمثال « دي بور » الذي جزم بتأثير المسلمين في صدر الإسلام بالعقائد المسيحية لا

(35) عبقرية الإمام علي ، ص 45 .

(36) ابن المرتضى : المثنة والأمل ، حيدر آباد 1316 هـ ، ص 4-5 .

(37) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 150 .

(38) التوحيد ، ص 309 .

سيما في مسألة القدر⁽³⁹⁾ . ومثله « ماكدونالد » الذي أكد على تأثير القدرة بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت عن البيزنطية والسورية⁽⁴⁰⁾ .

ثم إن تاريخ المعتزلة ، يظهر أن جدالهم مع مجوس الفرس كان أكثر من جدالهم مع اليهود والنصارى وأن مذهبهم وضع للرد على الفرس لا على النصارى . دليلنا على ذلك كثرة المسائل التي أثاروها في ردودهم على أصحاب جهم بن صفوان الخراساني الأصل . لذا كانت نشأتهم الأولى إسلامية بحثة استندوا فيها على الاسلام والعقل ، وهم وإن تأثروا بغيرهم من أهل الديانات الأخرى ، فإن هذا لا يقلل من أهمية القرآن وما أثاره من مشاكل كلامية كانت اللبنة الأولى في تشكيل علم مسائل الكلام في الاسلام .

كذلك فإن فكرة الجبر والاختيار ومسألة الصفات من الأمور التي تحدث عنها القرآن ، وخاص بها العقل الاسلامي قبل ولادة يحيى الدمشقي - (137-81) هـ . وتأثير العرب بالفكرة الأجنبية . وليس هناك من الأدلة ما يكفي لإثبات أن المسلمين أخذوا عنهم الجدل والكلام في هذه الأمور . يقول هاشم الحسني « والانصاف ان هذه الدعوة ، على إطلاقها ، بعيدة كل البعد عن الواقع ، وكل ما في الأمر ، إن الفكر الاسلامي قد تأثر بتلك الأفكار الأجنبية بسبب اتصال المسلمين العرب بغيرهم من الأمم التي دخلت وحملت معها عقائدها وما كان يثار حولها من الشبه والشكوك ، فلا بد وإن يؤثر هذا الاختلاط والاتصال بين الطرفين ، وإن يساهم في إثارة الشكوك والشبهات ، ويعيث على البحث والتفكير والمحاكمة بين تلك العقائد والمذاهب المتباينة » . ويضيف قائلاً : « أما أن المسلمين قد أخذوا عنهم الجدل والنزاع في القدر والجبر ، والاختيار والصفات ، وتبنا آرائهم في هذه المواضيع ، فليس لدينا من الأدلة ما يكفي لإثبات هذا الأمر ، لأن فكرة الجبر والاختيار وتغيير الصفات واتخاذها مع الذات وبقاء الجنة أو فناء النار هذه المواضيع قد ألمح لها القرآن الذي نزل بلغة العرب قبل نصف قرن تقريباً من اتصال العرب بالعناصر الأجنبية⁽⁴¹⁾ .

وإذا كان نشاط المعتزلة قد تركز على الأصول والعقائد ، فإن هذا لا يعني أنه كانت لهم السبقية في هذا المجال ، وإن الآخرين اتفقوا أثراهم وحدوا حذوهם ، لأن الفضل في ذلك يعود إلى القرآن والنبي والأمام ، باعتبار أن مذهب الاعتزال ظهر في أواخر العصر الاموي ، ولم

(39) De Boer; History of philosophy, in islam, london 1933. p. 41-42

عن كتاب « المعتزلة » لزهدي جار الله ، ص 32 .

(40) Mac Donald, Development of Muslim Theology jurisprudence constitutional, theory New York 1903, p: 131

عن كتاب « المعتزلة » ص 32 .

(41) الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة ، ص 98 .

يصبح مذهبًا له شأن ووجود إلا في العصر العباسي ، في حين أن الإمام علي (ع) كان قد طرق هذا الباب وحدد معنى التوحيد بمثل ما جاءت به المعتزلة ، قبل ظهور مذهب الاعتزال بأكثر من خمسين عاماً . وإذا كان التوافق في الرأي والعقيدة يقتضي التبعية ، فمن اللازم أن يكون المتأخر تبعاً للمتقدم وعيالاً عليه . يقول السيد المرتضى : « واعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي (ع) وخطبه ، وإنما تتضمن من ذلك ما لا مزيد عليه ، ولا غاية وراءه : ومن تأمل المتأثر في ذلك من كلامه ، علم ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجده ، إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول »⁽⁴²⁾ .

ويرى المستشرق آدم متز ، أن هذا السند هو من وضع الشيعة الزيدية ، ورثة المعتزلة حسب زعمه ، حلهم على ذلك عدم وجود مذهب كلامي خاص بهم في القرن الرابع الهجري . ولكي يثبت الاتفاق بين الشيعة والمعتزلة ، ينقل عن المقريزي قوله : « والزيدية يوافقون المعتزلة في أصولهم كلها إلا في مسألة الامامة »⁽⁴³⁾ . وإلى هذا ذهب الشهريستاني أيضاً عندما اعتبر أن الزيدية كلهم معتزلة ، لأن زيد بن علي المتوفي عام 121 هـ ، تلمند لواصل ابن عطاء وأخذ عنه الأصول⁽⁴⁴⁾. وإليه أشار أيضاً أحد أئمي في « فجر الإسلام »⁽⁴⁵⁾ .

إن اعتبار الشيعة ورثة المعتزلة ، إنما هو من جملة الافتراضات والدسائس التي حيكت ضدتهم في العصور الإسلامية الأولى وذلك لتجريدهم من مميزاتهم الفكرية ، علمياً بأن أفواجهم الأولى كانت لهم اليد الطولى في ترسیخ دعائم الإسلام ونشر دعوته ، يوم « كانت البذرة الأولى للشيعة ، الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي ﷺ ، ان أهل بيته أولى الناس أن ينلفوه »⁽⁴⁶⁾ . وكان جهادهم في سبيل تركيز العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين وكلامهم في التوحيد والعدل والصفات والقضاء والقدر ، قبل أن يولد الاعتزال وقبل أن يتكلم به أحد من المتكلمين . ثم أن جذوة التشيع أخذت تتنامي على مرور الأيام حتى بلغت ذروتها في عهد علي (ع) .

وإذا كان إمام الزيدود قد تلمند على واصل بن عطاء ، فإن هذا لا يعني التوافق بين الزيدية والمعتزلة لأن التلمذة لا توجّب الالتزام بموافق المعلم . لقد كان واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري ، ومع ذلك اختلف معه وكوّن مذهب الاعتزال .

(42) الأمالي ، ج 1 ، ص 103 .

(43) متز ، آدم : المخضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة أبو ريدة ، دار الكتاب العربي ، ط 4 ، 1967 ، ج 1 ، ص 124 .

(44) الملل والنحل : ج 1 ، ص 29 .

(45) أمين ، أحمد : فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1969 ، ص 272 .

(46) فجر الإسلام ، ص 267 .

أما ما ذكره المقرizi من توافق الزيدية والمعتزلة في جميع الأصول إلا في الامامة ، فإن أحمد أمين يثبت خلاف ذلك مبيناً أن هناك انسجاماً تاماً بينهما فيما يتعلق بالامامة فيقول : « فزيد يرى جواز امامنة المفضول مع وجود الفاضل ، فليس هناك امامنة بالنص ، ولم ينزل وهي يعين الأئمة ، بل كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي قادر على القتال في سبيل الحق ، يخرج للمطالبة ، يصح أن يكون إماماً »⁽⁴⁷⁾ ، وهذا ما تراه المعتزلة ، كما سرني فيها بعد .

من هنا فإننا نوافق ابن المرتضى على القول بأن مذهب الاعتزال هو استمرار لفكرة الإمام علي (ع). يؤيد ذلك ما قاله ابن المرتضى فيما يتعلق بفصاحة الحسن البصري وبلغته « وكان الحسن بارع الفصاحة ، بل يبغى الموعظ ، كثير العلم ، وبجميع كلامه من الموعظ وذم الدنيا ، أو جله ، مأخوذاً لفظاً ومعنىً ، أو معنى دون لفظ ، من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) ، فهو في ذلك القدوة والغاية »⁽⁴⁸⁾ .

وعندما اتهمه الناس ببعض علي ، بكى الحسن البصري حتى اخضلت لحيته ثم قال : « كان علي بن أبي طالب سهماً صائباً من مرامي الله على عدوه ، ورباني هذه الأمة ، وهذا فضلها وسابقتها ، وهذا قرابة من رسول الله ﷺ . لم يكن بالثوثة عن أمر الله ، ولا بالملولة في حق الله ، ولا بالسرورقة مال الله أعطى القرآن عزائمها ، ففاز منه برياضن مونقة ، واعلام بيضة ، ذاك علي بن أبي طالب »⁽⁴⁹⁾ .

وإذا شاء البعض أن يعرض على ما تضمنه نهج البلاغة من آراء لا تمت بصلة إلى الإمام علي ، لغبة الصبغة الفلسفية عليها ، وامتزاجها بالأراء والمصطلحات التي اقتبست فيها بعد ، من ترجمة الكتب الاغريقية والأعجمية ، ولا سيما الكلام عن الأضداد والطبائع والعدم والحدود والصفات والمواصفات ، فإن هذا لا يجعلنا ننفي أن يكون النهج من وضع الإمام علي ونتاج فكره ، لتوزع جميع خطبه على المصادر والمراجع التي صنفت قبل عصر الشريف الرضي وفي خلاله أو بعده وارتباطها بالواقع الاجتماعي والتاريخي والفكري الذي قيلت فيه وعبرت عنه . وإذا جاز لنا أن نشك في بعض ما جاء فيه ، فإن الذي نقرأه ولا نشك فيه ، هو رأي القائلين بسبق الإمام في مضمار علم الكلام ، واعتراف المعترفين له بالاستاذية الرشيدة ، ذلك أن آراء الإمام علي ، وإن تشابهت في بعض نواحيها مع أفكار الفلسفه الأوائل أو السابقين عليه ، فإن ردنا على ما أثاره النهج من اعترافات هو أنه قد يقع الخافر على الخافر كما قال الغزالى في رده على من اعترض عليه في « إحياء علوم الدين » واتهمه بنقل أفكار السابقين عليه ، ثم إن الرأى إذا كان في نفسه معقولاً ، ولم يكن خالفاً للكتاب

(47) نفسه ، ص 272.

(48) الأمالي ، ج 1 ، ص 106-107 .

(49) العقد الفريد ، ج 2 ، ص 81 .

والسنة ، فلا ينبغي أن يهجر وينكر لأنه سبق في خاطر فيلسوف آخر .

وحاول ابن أبي الحديد أن يرد على أقوال المشككين بطريقة منطقية فقال : « لا يخلو أبداً أن يكون كل نهج البلاغة مصنوعاً منحولاً أو بعضه ، والأول باطل بالضرورة ، لأننا نعلم بالتواتر صحة اسناد بعضه إلى أمير المؤمنين (ع) ، وقد نقل المحدثون كلهم أو جلهم والمؤرخون كثيراً منه ، وليسوا من الشيعة لينسبوا إلى غرض في ذلك . والثاني يدل على ما قلناه ، لأن من أنس بالكلام والخطابة ، وشدا طرفاً من علم البيان ، وصار له ذوق في هذا الباب ، لا بد وأن يفرق بين الكلام الركيك والفصيح ، وبين الفصيح والأفصح ، وبين الأصيل والمولد » .

ويضيف قائلاً : « وانت إذا تأملت نهج البلاغة ، وجدته كله ماء واحداً ونفساً واحداً وأسلوباً واحداً ، كالجسم البسيط الذي ليس ببعض من أبعاضه خالفاً لباقي الأبعاض في الماهية ، وكالقرآن العزيز أوله كأوسطه ، وأوسطه كآخره ، وكل سورة منه وكل آية مماثلة في المأخذ والمذهب والفن والطريق والنظام لباقي الآيات والسور ، ولو كان بعض نهج البلاغة منحولاً ، وبعضه صحيحاً ، لم يكن ذلك كذلك . فقد ظهر لك بهذا البرهان الواضح ضلال من زعم أن هذا الكتاب أو بعضه منحول إلى أمير المؤمنين (ع) » .

ويستطرد قائلاً : « واعلم أن قائل هذا القول يطرق على نفسه ما لا قبل له به ، لأننا مثي فتحنا هذا الباب ، وسلطنا الشكوك على أنفسنا في هذا النحو ، لم نتق بصحبة كلام منقول عن رسول الله ﷺ أبداً ، وساغ لطاعن أن يقول : هذا الخبر منحول ، وهذا الكلام مصنوع . وكذلك ما نقل عن أبي بكر وعمر من الكلام والخطب والمواعظ والأدب وغير ذلك ، وكل أمر جعله هذا الطاعن مستندأ له فيما يرويه عن النبي ﷺ والأئمة الراشدين والصحابة والتابعين والشعراء والمرسلين والخطباء . فلنناصرى أمير المؤمنين (ع) أن يستندوا إلى مثله فيما يروونه عنه من نهج البلاغة وغيره ، وهذا واضح » .

وقد ذكر ابن أبي الحديد هذا البرهان « لأن - كما يقول - كثيراً من أرباب الهوى يقولون إن كثيراً من نهج البلاغة كلام محدث ، صنعه قوم من فصحاء الشيعة ، وربما عزوا بعضه إلى الرضي أبي الحسن وغيره . وهؤلاء قوم أعمت العصبية أعينهم فضلوا عن النهج الواضح ، وركبوا بنيات الطريق ضلالاً وقلة معرفة بأساليب الكلام » (٥٠) .

ويذكر أيضاً دليلاً على ذلك ما قاله الشيخ أبو الحسن مصدق بن شبيب الواسطي ، عندما سأله الشيخ أبي محمد عبد الله بن أحمدالمعروف بابن الخطّاب عن إحدى خطب الإمام ، وهي الخطبة المعروفة « بالشقشيقية » ، قال : « أنت أقول أنها منحولة ؟ فقال : لا الله واني لأعلم إنها كلامه ، كما أعلم أنك مصدق ، قال : فقلت له : ان كثيراً من الناس

(٥٠) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 127-129.

يقولون أنها من كلام الرضي رحمة الله تعالى ، فقال : أني للرضي ولغير الرضي هذا النفس وهذا الأسلوب . وقد وقفت على رسائل الرضي وعرفنا طريقة وفنه في الكلام المنشور وما يقع مع هذا الكلام في خلل ولا خبر . ثم قال : والله لقد وقفت على هذه الخطبة في كتب صنفت قبل أن يخلق الرضي بعائي سنة ، ولقد وجدتها مسطورة بخطوط أعرفها وأعرف خطوط من هو من العلماء وأهل الأدب قبل أن يخلق النقيب أبو أحمد والد الرضي . قلت : وقد وجدت أن كثيراً من هذه الخطبة في تصانيف شيخنا أبي القاسم البلاخي إمام البغداديين من المعتزلة ، وكان في دولة المقتدر قبل أن يخلق الرضي بمدة طويلة ، وجدت أيضاً كثيراً منها في كتاب أبي جعفر بن قبة ، أحد متكلمي الإمامية وهو الكتاب المشهور المعروف بكتاب «الأنصاف» ، وكان أبو جعفر هذا من تلامذة الشيخ أبي القاسم البلاخي رحمة الله تعالى ، ومات في ذلك العصر قبل أن يكون الرضي رحمة الله تعالى موجوداً⁽⁵¹⁾ .

بهذا الكلام وبغيره مما سبق ، نستطيع القول بأن نهج البلاغة في كثرته الكاثرة من وضع الامام علي^(ع) . لذلك فهو يعتبر بحق أول من دافع ، بعد النبي^(ص) عن الاسلام بمنطق العقل ، وأول من رد شبهات المضللين وأقوال المشككين ، وأول من وفق بين الفلسفة والدين وأول الآيات المتشابهة بما يتفق ومنطق العقل ورفع رأية التوحيد لهذا قال عنه عبد الكريم الخطيب : «... وكان علي فقيه الاسلام وعالم الاسلام ، وحكيم الاسلام غير مدفوع عن هذا أو منازع فيه ، وهذه المرويات من آثاره تشهد بأنه كان البحر الذي لا يسبر غوره ، وان مقاطع احكامه ، وفواصل قوله ، وجموع حكمه ، قد مسّتها نفحات النبوة ، فخالطت - النقوس ومازجت القلوب وسكنت الى العقول ، حتى علق الناس فيها بهذا القدر الكبير لأول وضعها في الاذان ، قبل أن تحوّلها الأوراق وتضمها الصحف»⁽⁵²⁾ .

من هذا المنطلق ، فإن ابن أبي الحميد يرجع بسند جميع الفرق الكلامية الى الامام علي^(ع) فيقول : «واما الحكمة والبحث في الامور الالمية ، فلم يكن من فن أحد من العرب ، ولا نقل في جهاد أكابرهم وأصغرهم شيء من ذلك أصلاً . وهذا فن كانت اليونان وأوائل الحكماء وأساطير الحكمة ينفردون به ، وأول من خاض فيه من العرب علي عليه السلام . وهذا تمجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل مبثوثة عنه في فرش كلامه وخطبه ، ولا تمجد في كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك ولا يتصورونه ، ولو فهموه لم يفهموه ، وان للعرب ذلك .

ولهذا انتسب المتكلمون الذين يبحجو في بحار المقولات ، اليه خاصة دون غيره ، وسموه استاذهم ورئيسهم ، واجتذبته كل فرقة من الفرق الى نفسها . الا ترى ان اصحابنا - المعتزلة - ينتمون الى واصل بن عطاء ، وواصل تلميذ أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وأبو

(51) نفسه ، ج 1 ، ص 205-206.

(52) علي بن أبي طالب : ص 87.

هاشم تلميذ أبيه محمد ، و محمد تلميذ أبيه علي عليه السلام . وأما الشيعة من الامامية والزيدية والكيسانية ، فانتماً لهم اليه ظاهر . وأما الأشعرية ، فإنهم بآخرة يتعمون اليه أيضاً ، لأن أبو الحسن الأشعري تلميذ شيخنا أبي علي رحمة الله تعالى ، وأبو علي تلميذ أبي يعقوب الشحام ، وأبو يعقوب تلميذ أبي المذيل ، وأبو المذيل تلميذ أبي عثمان الطويل ، وأبو عثمان الطويل تلميذ واصل بن عطاء ، فعاد الأمر إلى انتهاء الأشعرية إلى علي عليه السلام ، وعقيلتهم تنتهي إلى علي عليه السلام من طريقين :

أحد هما : بأنهم يستندون اعتقادهم عن شيخ بعد شيخ ، إلى أن ينتهي إلى سفيان الثوري . ثم قال : وسفيان الثوري من الزيدية ، ثم سأله نفسه فقال : إذا كان شيخكم الأكبر الذي تنتهي إليه كان زيدياً ، فما بالكم لا تكونون زيدية ؟ وأجاب بأن سفيان الثوري رحمة الله تعالى ، وإن اشتهر عنه الزيدية ، إلا أن تزيده إنما كان عبارة عن موالة أهل البيت ، وإنكار ما كان بنو أمية عليه من الظلم ، وإجلال زيد بن علي وتعظيمه وتصويبه في أحکامه وأحواله ، ولم ينقل عن سفيان الثوري أنه طعن في أحد من الصحابة .

الطريق الثاني : أنه عدد مشائخهم واحداً فواحداً ، حتى انتهي إلى علماء الكوفة من أصحاب علي كسلمة بن كهيل ، وجبة الغرني ، وسلم بن الجعدي ، والفضل بن دكين ، وشعبة ، والأعمش ، وعلقمة ، وهبيرة بن مريم ، وأبي إسحاق الشعبي ، وغيرهم ، ثم قال : وهؤلاء أخذوا العلم من علي بن أبي طالب عليه السلام ، فهو رئيس الجماعة - يعني أصحابه ، وأقوالهم منقوله عنه ومانحوذه منه .

وأما الخوارج ، فانتماً لهم اليه ظاهر أيضاً ، مع طعنهم فيه لأنهم كانوا أصحابه ، وعنده مرقوا ، بعد أن تعلموا عنه واقتبسوا منه ، وهم شيعته وأنصاره بالجملة وصفين ، ولكن الشيطان ران على قلوبهم وأعمى بصائرهم ⁽⁵³⁾ .

من هذا المنطلق ، فإن الإمام علي (ع) يعتبر الباعث الذي يلي النبي ، للروح الكلامية في الإسلام ، تلك الروح التي استلهمها من أحاديث النبي المبنية على القرآن ، محور الفرق الكلامية على اختلافها « بحيث لا تجد رأياً لعلماء الفرق الإسلامية ، وأصحاب المذهب الكلامية ، كالجبرية والقدرية ، والمرجنة ، والوعيدية ، والصفاتية ، والجهادية ، والشيعة ، والخوارج ، إنك لا تجد رأياً لهذه الفرق إلا وله مستند من الكتاب العزيز » ⁽⁵⁴⁾ - وهذه تعاليم أولاده وأهل بيته من بعده ، مشحونة بالمبادئ العقلية للدفاع عن العقيدة الإسلامية ورد الشبهات عنها ، وقد صيغت في قضائياً فلسفية ظهرت في قول علماء الكلام وفلاسفة المسلمين ، فرددوها على المستهنم ودونوها في أسفارهم واتخذوها أساساً لفلسفتهم من حيث يقصدون أو لا يقصدون .

(53) انظر (ح) ، ج ٦ ، ص 370-372.

(54) مصادر نهج البلاغة ، ص 84.

الأصول

وهي تتالف من المبادئ الخمسة التي تكونت منها مدرسة الاعتزال أهمها :

أولاً : التوحيد

التوحيد أصل الإيمان وهو كما عرفنا أمر فطرت عليه العقول البشرية قبل إزالة الكتب وبعث الرسل ، ذلك أن كل أمة من أمم التاريخ ، على اختلاف حضارتها ومستوياتها الفكرية ، لم تكن خالقها وصانعها ، لكنها عُبرت عنه بعبارات مختلفة ، فضلوا عن طريق الحق ، وتأهوا في بداء الجهل ، وحارروا فيها ينبعي وما لا ينبعي وصفه به ، ولما عجزوا عن الوصول إلى كنه عظمته ، شبّهوه بأشيائهم وقدروه بنفسهم ، ومثلوه باشكال مختلفة ظنوا أنها الله ، إلى أن قضت العناية الر ربانية ، والحكمة الالهية ببعث الأنبياء وإنزال الكتب لتجسيمه الخلق إلى سبيل المعرفة الحقة بالله ، خالق السموات والأرض كما قال سبحانه ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان / 25) .

والتوحيد هو المبدأ الأول للمعتزلة والأمامية ، ويتفرع عنه أربع قضيّاً رئيسية وهي :

١ - التنزيه :

هذه القضية تدور حول السؤال التالي : هل الله جسم ، أم انه منزه عن الجسمية ؟ لقد اختلفت الآراء في هذه القضية ، شأنها في ذلك شأن العديد من المسائل الالهية المتعلقة بذات الله تعالى ، وتراوحت بين النفي والاثبات فالنصّيون أو المحرفيون الذين تسكعوا بالنص الحرفي للقرآن ويعنّاه الظاهر أثبتوا أن الله جسماً ، أي انهم أقرّوا بالجسمية (المتشبهة مثلاً) . في حين أن المعتزلة ناهضوا بهذه المفاهيم البدائية وتغلغلوا إلى المعنى الباطني للقرآن ، فنفوا أن يكون الله تعالى جسماً ، ونَزَّهُوهُ بذلك عن الجسمية .

والذي أدى إلى هذا الانقسام الفكري حول الذات الالهية ، هو كون القرآن حافل بكثير من الآيات التي يدل بعضها على التنزيه كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى / 11) ، وبعضها الآخر يدل على التجسيم كقوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فُوقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح / 10) كأن هناك آيات تدل على أنه تعالى ليس في جهة معينة ﴿فَإِنَّمَا تُولَّوْنَا ثُمَّ وَجَهْنَمَ﴾

(البقرة / 115) وأخرى تدل على كونه تعالى في جهة معينة « ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ » (الأعراف / 54) وهناك آيات تبني الرؤية كقوله تعالى « لَا تُذَرِّكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِّكُ الْأَبْصَارَ » (الأنعام / 6) وأخرى تثبت الرؤية كقوله عز وجل « وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرٌ » (القيامة / 22) .

هذا التواتر في الآيات ، جعل البعض يتشكك بالقرآن كما هو حال ذلك الرجل الذي « أَقِ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) فقال: يا أمير المؤمنين أني قد شكت في كتاب الله المنزلي ؟ قال له : ثكلتك أملك وكيف شكت في كتاب الله المنزلي ؟ قال : لأنني وجدت الكتاب يكذب بعضه ببعض فكيف لا أشك فيه . فقال له علي بن أبي طالب (ع) : ان كتاب الله ليصدق بعضه ببعض ولا يكذب بعضه ببعض ولكنك لم ترزق عقلًا تتبع به » (1) .

اما البعض الآخر ، من آمن بوحدانية الله وانه « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » (الشورى / 11) فقد نفوا عنه جميع صفات المحدثات ، وأولوا الآيات الدالة على ذلك (المعتزلة) .

هذا الأسلوب الذي اعتمدته المعتزلة في إثبات ذات الله واحدة لا إنقسام فيها ولا تركيب ونفي صفات المحدثات والذي سموا على أساسه بالمعطلة ، أنكره أهل السلف من أصحاب الحديث ، ودفعهم الى أن يؤمّنوا بالتوحيد إيماناً إيجالياً ، فيقولون بوجود الله ووحدانيته ، كما ورد في كتاب الله وسنة نبيه ، ويُسكون عن التأويل . وهذا ما روي عن أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وغيرهم من أئمة السلف فقالوا : « نَزَمْنَا مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنْنَةُ وَلَا نَتَعَرَّضُ لِلتَّأْوِيلِ بَعْدَ أَنْ نَعْلَمْ قطْعًا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُشَبِّهُ شَيْئاً مِنَ الْخَلْقَاتِ وَإِنْ كُلَّ مَا تَمَثَّلَ فِي الْوَهْمِ فَإِنَّهُ خَالِقُهُ وَمَقْدِرُهُ » .

وتوقفوا في تفسير الآيات وتتأويلها لأمرین :

أحداهما : المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى : « فَلَمَّا أَذْهَبْنَا فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغَنْ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَاءُ بِهِ ابْتِغَاءَ الْفُتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ، يَقُولُونَ أَمْنَا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ » (آل عمران / 7) .

والثاني : إن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أُولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيف ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه الى الله تعالى ولستنا مكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه » (2) .

(1) الصدوف : التوحيد ، دار المعرفة ، بيروت ، د. ت. ، ص 255.

(2) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 1114 .

أما الإمام علي (ع) فقد آمن بـالله واحد لا شريك له وعبر عن ذلك باعتبارات من الصفات الثبوتية والسلبية ، فنفي عنهسائر الكيفيات بمعانها الجسمية وأثبت له كل ما من شأنه أن يؤدي إلى التوحيد المطلق . كما نزّهه عن الكيفية كونها تتعارض مع توحيده تعالى ومع كونه واجب الوجود بذاته . فمن نسب له كيـفـيـة ما ، فقد جعله ذا هـيـثـة وـشـكـل ، وـمـقـىـ كان كذلك كان جسـماً والله مـنـزـهـ عنـ الجـسـمـيـةـ . ولقد فـسـرـ الـبـحـرـانـيـ الكـيـفـيـةـ بـقـوـلـهـ : « هـيـثـةـ قـارـةـ فيـ المـحـلـ لـاـ يـوـجـبـ اـعـتـبـارـ وـجـودـهـ فـيـ نـسـبـةـ إـلـىـ أـمـرـ خـارـجـيـ عـنـهـ ، وـلـاـ قـسـمـةـ فـيـ ذـاـتـهـ وـلـاـ نـسـبـةـ وـاقـعـةـ فـيـ أـجـزـائـهـ . وـبـهـذـهـ الـقـيـودـ يـفـارـقـ سـائـرـ الـأـعـرـاضـ »^(١) .

كذلك فقد نـزـهـهـ عنـ المـثـلـ وـالـشـبـهـ ، لأنـ مـنـ جـعـلـ لـهـ مـثـلـ وـشـبـهـ ، لمـ يـصـبـ حـقـيقـتـهـ ، إذـ أـنـ كـلـ مـاـ لـهـ مـثـلـ وـشـبـهـ فـلـيـسـ بـواـحـدـ وـلـيـسـ بـوـاجـبـ الـوـجـودـ وـكـلـ صـورـةـ تـرـسـمـ فـيـ الـخـيـالـ عنـ اللهـ ، إـنـماـ هيـ ظـلـ وـشـبـحـ لـلـجـسـمـ المـحـدـودـ لـاـ اللـهـ تـعـالـىـ . قـالـ الـمـلاـصـدـرـاـ « إـنـ كـانـ مـاـ تـصـوـرـتـهـ لـذـاتـ اللـهـ مـطـابـقـاـ لـلـوـاقـعـ ، يـلـزـمـ أـنـ يـكـوـنـ اللـهـ جـسـماًـ مـحـدـودـاـ ، وـهـوـ حـمـالـ وـاـنـ لـمـ يـطـابـقـ فـهـوـ كـذـبـ وـسـرـابـ »^(٤) .

ونـزـهـهـ عنـ الجـهـةـ لأنـ مـنـ أـشـارـ إـلـيـهـ إـنـاـ أـثـبـتـ لـهـ جـهـةـ مـعـيـنـةـ وـحـكـمـ عـلـيـهـ بـمـاـ هـوـ مـنـ خـواـصـ الـأـجـسـامـ ، وـالـضـرـورةـ تـقـضـيـ بـأـنـ كـلـ مـاـ هـوـ فـيـ جـهـةـ فـاـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ لـاـبـشـأـ فـيـهـاـ أوـ مـتـحـرـكـاـ عـنـهـاـ فـهـوـ لـاـ يـنـفـكـ عـنـ الـحـوـادـثـ وـكـلـ مـاـ لـاـ يـنـفـكـ عـنـ الـحـوـادـثـ فـهـوـ حـادـثـ فـلـاـ يـكـوـنـ وـاجـبـاـ وـهـذـاـ خـلـفـ . كـذـلـكـ يـفـعـلـ مـنـ تـوـهـهـ أـوـ تـخـيلـهـ فـيـ صـورـةـ أـوـ هـيـثـةـ أـوـ شـكـلـ . مـنـ ذـلـكـ قـوـلـهـ (ع)ـ : « مـاـ وـحـدـهـ مـنـ كـيـفـهـ وـلـاـ حـقـيقـتـهـ أـصـابـ مـنـ مـثـلـهـ ، وـلـاـ إـيـاهـ عـنـيـهـ مـنـ شـبـهـ ، وـلـاـ صـمـدـهـ مـنـ أـشـارـ إـلـيـهـ »^(٥) .

وـإـذـ كـانـ اللـهـ وـاحـدـ مـتـفـرـدـ بـذـاتـهـ ، لـاـ شـبـهـ لـهـ وـلـاـ مـثـلـ وـلـاـ كـيـفـ فـهـوـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ ، لـاـ يـوـصـفـ بـشـيـءـ مـنـ الـأـجـزـاءـ وـلـاـ بـالـجـوـارـ وـالـأـعـضـاءـ وـلـاـ بـعـرـضـ مـنـ الـأـعـرـاضـ وـلـاـ بـالـشـيـرـيـةـ وـالـأـبـعـارـ وـلـاـ يـقـالـ لـهـ حدـ وـلـاـ نـهاـيـةـ وـلـاـ انـقـطـاعـ وـلـاـ غـايـةـ ، وـلـاـ انـ الـأـشـيـاءـ تـغـويـهـ فـتـقـلـهـ أـوـ تـهـويـهـ . أـوـ انـ شـيـئـ يـجـمـلـهـ فـيـمـلـهـ أـوـ يـعـدـلـهـ ، لـيـسـ فـيـ الـأـشـيـاءـ بـوـالـجـ وـلـاـ عـنـهـ بـخـارـجـ »^(٦) .

وهـكـذـاـ فـقـدـ اـنـتـفـيـ كـوـنـهـ تـعـالـىـ جـسـماًـ مـرـكـبـاـ ، لـأـنـهـ لـوـ كـانـ مـرـكـبـاـ لـاـ فـقـرـ إـلـىـ أـجـزـائـهـ ، وـمـنـ كـانـ كـذـلـكـ ، فـهـوـ مـعـكـنـ ، لـكـنـهـ سـبـحـانـهـ وـاجـبـ فـاسـتـحـالـ أـنـ يـوـصـفـ بـشـيـءـ مـنـ الـأـجـزـاءـ .

(3) شـرـحـ نـيـجـ الـبـلـاغـةـ لـلـبـحـرـانـيـ ، جـ 4ـ ، صـ 151ـ .

(4) مـعـنـيـةـ ، مـحـمـدـ جـوـادـ : فـيـ ظـلـلـ نـيـجـ الـبـلـاغـةـ ، دـارـ الـعـلـمـ لـلـمـلـاـيـنـ ، بـيـرـوـتـ ، طـ 1ـدـ ، 1970ـ مـ ، جـ 3ـ ، صـ 67ـ .

(5) أـنـظـرـ (ـتـ)ـ ، جـ 13ـ ، صـ 69ـ .

(6) أـنـظـرـ (ـجـ)ـ ، جـ 13ـ ، صـ 82ـ-81ـ .

كما استحال أن يوصف سبحانه بعرض من الأعراض كما تقول الكرامية⁽⁷⁾ ، «لأنه لو حل العرض لكان ذلك العرض ليس بأن يجعل فيه أولى من أن يجعل هو في العرض ، لأن معنى الخلول ، حصول العرض في حيز المحل تبعاً لحصول المحل فيه ، فيما ليس بمحظوظ لا يتحقق فيه معنى الخلول ، وليس بأن يجعل حلاً أولى من أن يجعل حالاً»⁽⁸⁾ .

كما استحال كونه ذا مقدار محدود أي أنه تعالى غير متناهي الذات ، لأن جل شأنه ليس بجسم وكانت النهاية من لواحق الأشياء ذات المقادير . ويفسر ابن أبي الحديد ذلك بقوله : «إن ذات الباري تعالى غير متناهية ، لا على معنى أن امتداد ذاته غير متناه فإنما سبحانه ليس بذى امتداد ، بل يعني أن الموضوع الذى يصدق عليه النهاية ليس بمحظوظ في حقه سبحانه ، فقلنا أن ذاته غير متناهية كما يقول المحدثون : إن النقطة غير متناهية ، لا على معنى أن لها امتداد غير متناه فإنما ليست بممتدة أصلاً ، بل على معنى أن الأمر الذى تصدق عليه النهاية وهو الامتداد لا يصدق عليها فاذن صدق عليها أنها غير متناهية»⁽⁹⁾ . ولا يجوز عليه العدم ولو جاز عليه ذلك لكان وجوده الأن متوقفاً على عدم سبب عدمه ، وكل متوقف على الغير فهو ممكن ، والله سبحانه واجب فاستحال عليه العدم ، فالله «موجود لا بعد عدم»⁽¹⁰⁾ . كما قال الإمام . كما لا يجوز كونه عرضاً حالاً في المحل ، لأن كل حال في الأجسام ممكناً ، أو أن يكون حلاً لشيء ، لأن هذه من لوازم الجسمية المترتبة عنها تعالى . فالله سبحانه لا محظوظ ولا حال في المحظوظ ، ومن كان كذلك استحال حصوله في جهة ما ، فلو كان تعالى حالاً في غيره لزمه الامكان فلا يكون واجباً ، وهذا خلف .

وهكذا ، فقد سلب الإمام علي^(ع) عن الله تعالى كل معنى دال على التجسيم . إلا أن نفي الصفات السلبية هذه ، لا يعني عدم تتحققها فيه تعالى والا لزم التعطيل . إن وجودها فيه يكون لا بدلاله المفهوم المتكرر ، بل باعتبارها متحققة تحقق الذات الراجحة . فالكبير والعظمة مثلاً ، هما بالنسبة إلينا مقداراً وكما ممتدان في الجهات الثلاث طولاً وعرضأً وعمقاً ، فيحصل كبير الجسم وعظميه . أما الله جل شأنه ، فهو مترتب عن هذه الأبعاد لأن كبر شأنه وعظم قدره . من هذه الناحية ، فإن الإمام علي^(ع) يعني على أولئك الذين تقربوا إلى الله بأصنامهم وقدرهم بأوهامهم وجزءاً وبخواطرهم ، لأن الله واحد لا شبه له ولا مثل ، كذلك نطق آياته وحججه وبيناته فهو الذي «بان من الخلق فلا شيء كمثله»⁽¹¹⁾ كما يقول^(ع)

على هذا ، فلا ينبغي تصور الله تعالى بواهم ، لأن كل موهوم محدود والله لا يجعله شيء

(7) انظر الملل والنحل ج ١ ، ص ١٠٨.

(8) انظر (ج) ج ١٣ ، ص ٨٣-٨٢.

(9) نفسه ، ج ٣ ، ص ٢١٥-٢١٦.

(10) توحيد الصدوق ، ص ٣٠٨.

(11) توحيد الصدوق ، ص ٣٢ .

ولا يحيط به شيء ، لأنه أزلي أبدي لا أول له ولا آخر ، ومتى توهم بغير ذلك فقد خولف التوحيد ، لأن كل جسم أو عرض أو حال في محل أو مختص بجهة لا بد أن يكون منقسمًا في ذاته ، وكل منقسم فليس بوحدة ، وقد ثبت أنه واحد . وما أبلغ الإمام (ع) في ذكره لمعنى التوحيد بقوله : « التوحيد الا توهمه » (١٢) .

أما المعتزلة ، فلم يترجووا عن هذا الإطار ، إذ أن اعتمادهم المطلق على العقل ، وإيمانهم بحرية الإرادة الإنسانية ، جعلهم يبحثون في هذه المسألة بجرأة ودون تهيب ، معتمدين في ذلك على التأويل ، فيقبلون من الآيات ما يؤيد مذهبهم في التوحيد ونفي التشبيه . أما الآية التي يدل ظاهرها على غير ذلك فيأولونها بشكل ينسجم مع حكم العقل . لذلك فقد نفوا التشبيه عن الله تعالى من كمل وجهه « جهة ومكاناً وصورة وجسماً ، وتعيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغييراً وتأثيراً وأوجبوا تأويل الآيات المشابهة فيها ، وسموا هذا النمط توحيداً » (١٣) . وناهضوا المفاهيم البدائية الدالة على التجسيم وتغللوا إلى المعنى الحقيقي لها ، وأولوها تأوياً يتفق مع معطيات الدين الإسلامي ، ونزعوها الباري تعالى عن الجسمية ، وقالوا أن الآية (يد الله فوق أيديهم) تعني أن قدرة الله فوق قدرتهم ، وإن الآية (استوى على العرش) تعني أن الله ملك الدنيا وحاميها . ثم تعمقوا في تأويلهم تعمقاً فلسفياً مبنياً على الفكر والمنطق المستوحين من صميم العقيدة الإسلامية ، ونفوا عن الباري معنى الجسمية بالشكل التالي :

إن كل جسم ، إنما هو محدث ، أي أنه وجد في زمن معين وكل جسم لوجوده يحتاج إلى طول وعرض وارتفاع . وبما أن الله أزلي أي قديم فهو غير محدث لأن إذا كان محدثاً لكان وجد في زمان معين . فلو كان للباري تعالى جسم لأصبح تعالى محدث وبالتالي تكون قد نسفنا المبادئ الأساسية للدينيات السماوية .

وبالتالي فإن تنزيه الله عن الجسمية يؤكد مبدأ التوحيد الذي نادى به المعتزلة . هذا الإله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذي لا يقاس بالناس ولا يشمل بحد ، تعالى عن الشبه والمثل والنـد الذي « لا تـالـه الأوهـام فـتقـدرـه ولا تـوـهـمـهـ الفـطـنـ فـتـصـورـهـ ، ولا تـدـرـكـهـ الـحـواسـ فـتـحـسـسـهـ ، ولا تـلـمـسـهـ الـأـيـدـيـ فـتـمـسـهـ ، لا يـتـغـيـرـ بـحـالـ ولا يـتـبـدـلـ بـالـأـحـوـالـ ولا تـبـلـيهـ الـلـيـالـيـ وـالـأـيـامـ ، ولا يـغـيـرـهـ الضـيـاءـ وـالـظـلـامـ » (١٤) .

هذا الإله المفرد بذاته ، المقدس عن روابط الجسمية ومستلزماتها الذي لا يمكن رؤيته بأي حال من الأحوال ، كيف صوره الإمام علي (ع) ، وأجاز رؤيته ؟

(12) انظر (ج) ، ج 20 ، ص 227 .

(13) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 45 .

(14) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 80 .

رؤيه الله :

لقد اختلفت الأمة في جواز رؤية الله سبحانه وتعالى على أقوال فذهب المتشبهة ، والكرامية الى جواز رؤيته تعالى في الدارين وفي الجهة والمكان لكونه عز وجل عندهم جسماً . وذهب الأشاعرة الى جواز رؤيته في الآخرة ، متزهاً عن المقابلة والجهة والمكان ، وذهب المعتزلة والامامية الى امتناعها في الدنيا والآخرة . وقد دلت الآيات الكريمة والبراهين العقلية والأخبار المواترة عن أهل البيت صلوات الله عليهم ، على امتناعها مطلقاً ، وهذا ما سررناه واضحأً من كلام الامام علي (ع) .

فمن كلام خاطب به رجلاً يقال له « ذعلب » وقد سال الامام : « يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك ؟ فقال : ويلك يا ذعلب ، ما كنت أعبد رباً لم أره . قال : يا أمير المؤمنين كيف رأيته ؟ قال : ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الأ بصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان : ويلك يا ذعلب ، إن ربى لطيف اللطافة فلا يوصف باللطيف ، عظيم العظمة فلا يوصف بالعظيم ، كبير الكبriاء . . . جليل الجلاله . . . قبل كل شيء . . . وبعد كل شيء . . . شائي الأشياء لا بهمة ، دراك لا بخدعه هو في الأشياء كلها غير متمازج بها ، ولا بائن عنها ، ظاهر لا بتاويل المباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية ، بائن لا بمسافة ، قريب لا بದانة ، لطيف لا بتجسم ، موجود لا بعد عدم ، فاعل لا باضطرار ، مقدر لا بحركة ، مرید لا بهامة ، سميع لا باللة ، بصير لا بأدابة ، لا تحيي الأماكن ، ولا تصحبه الأوقات ، ولا تمده الصفات ، ولا تأخذه السنات ، سبق الأوقات كونه ، والعدم وجوده ، والابداء أزله ، وبتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له ، وبتجهيزه الجواهر عرف أن لا جوهر له ، وبمضادته بين الأشياء ، عرف أن لا ضد له وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له ، ضاد النور بالظلمة والجمود بالبلل والصرد بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، مفرق بين متدايناتها ، دالة بتفریقها على مفرقها ، وبتأليفيها على مؤلفها وذلك قوله عز وجل : « وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تذَكَّرُونَ » (الذاريات / 49) ، ففرق بها بين قبيل وبعد ليعلم أن لا قبل له ولا بعد ، شاهده بغيرائزها على أن لا غريرة لمغزها ، خيرية بسوقيتها ان لا وقت لسوقتها ، حجب بعضها عن بعض ليعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه ، كان رباً إذ لا مریوب ، وأما إذا لا مأله ، وعالماً إذ لا معلوم ، وسميناً إذ لا مسموع » (15) .

في هذه الخلطة التي توزعها صفحات « النهج » أيضاً تتجلى روعة الامام (ع) في بيان معنى التشبيه والتزييه في صفاتاته تعالى ، وفي معنى تعلق الرؤية به سبحانه . فالله لطيف ، عظيم ، كبير ، جليل ، قدیم ، فاعل ، مرید ، سميع ، بصیر ، دراك ، ظاهر ، متجل ،

(15) توحيد الصدوق ، ص 3018-3019.

- الاحتجاج للطبرسي ، دار النسان ، النجف سنة 1966 م ، ج 1 ، ص 312 .

موجود ، وغير ذلك من الصفات التي تطلق عليه لا على سبيل التجسيم والتشبيه بخلقه لأنه ليس كمثله شيء . كما أنه سبحانه لا مشعر له ولا جوهر ، ولا غريرة ، لأنها من مستلزمات الجسمية تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً .

أما رؤية هذا الإله فلا تناظر بالحواس ، إنها رؤية بصيرة لا رؤية بصر ، فهي ليست مباشرة الحواس ، ولا بوصف من الخيال ولا باستقصاء الأخبار عنه ولكن رؤية تتم بحقيقة الإيمان . ويتبين ذلك من القول الذي لم يسبقه إليه أحد « حجب بعضها عن بعضها ليعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه » . فهو يشير إلى أن ما يحجب المرء عن خالقه ، إنما هي نفسه التي أقبلت على الدنيا ولذاتها فشغلتها عن الآخرة . أما إذا خلص المؤمن إيمانه لربه وتخلص من أدران المادة ، لم يعد قلبه متعلق بشيء سوى ربها ، عندها لا يبقى ما يحجب ربها عنه ، فيراه بحقيقة الأعيان .

وهكذا فالله منه عن الرؤية بحسنة البصر لتنزهه عن الجسمية ولو واجهها من الجهة وتوجيه البصر والإدراك به والضرورة تقضي « بأن ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلًا ولا في حكم المقابل فإنه لا يمكن رؤيته ، ومن كابر في ذلك فقد أنكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيًا » [١٦] .

أما الرؤية الممكنة له ، فهي رؤية القلوب له بحقائق الإيمان وهي العمل الصالح والتصديق بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاتاته واعتبارات أسمائه الحسنى .

وإنطلاقاً من منطقهم القوي وفكيرهم الخلاق قالت المعتزلة بنكران رؤية الله بالأبصار وناهضوا الأحاديث التي تختلف ذلك كما أجمعت « على أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار واختلفت : هل يرى بالقلوب ؟ فقال أبو المذيل وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا : يعني أنا نعلم بقلوبنا » [١٧] .

2 - الصفات :

لقد شغلت الصفات سلباً ويجاباً ، المفكرين منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا ، ولم يخل منها دين من الأديان أو تجاوزتها ملة من الملل السابقة على الإسلام . ولم يكن المسلمين على خلاف فيما يتعلق بكون الله سبحانه وتعالى يوصف بكل ما وصف به نفسه في كتابه العزيز ، وإن عظمته في الكمال والجلال لا يمدها وصف ولا يدركها عقل ولا يحيط بها وهم ، وإنها أحديه فردية أزلية أبدية تماماً كذاته القدسية . ولكن الخلاف وقع على الصفات بأي

(16) المظفر ، الشيخ محمد حسن : *فضائل أمير المؤمنين وأمامته* ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت سنة ١٣٨٩ هـ ، ج ١ ، ص ١٠٧ .

(17) الأشعري : *مقالات المسلمين* ، تحقيق محمد عزي الدين عبد الحميد ، ط ١ ، سنة ١٩٥٠ ، ج ١ ، ص 218 و 265 .

معنى تنسب إليه تعالى وكيف تطلق عليه؟ وهل تنسب إليه جل شأنه على أنها شيء غير الذات زائدة عليها كما يوصف الإنسان بالعلم مثلاً. أم أن الله يوصف بما تقتضيه ذاته القدسية من كونها والصفات شيء واحد غير زائدة عليها؟

لقد نفى المعتزلة ، الذين قالوا بالتزيه ، الصفات الأزلية عن الله تعالى ، وقالوا بأن الصفات ليست زائدة على الذات ، بل أنها والذات تؤلفان حقيقة واحدة أزلية ، واتفقوا جميعاً على أن الله « عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الالهية »⁽¹⁸⁾ . لذلك فهم لا يثبتون القدم الزماني لصفاته تعالى .

أما الأشاعرة فقد خالفوا المعتزلة وقرروا أن صفات الله زائدة على ذاته فالله سبحانه موصوف وله صفات ، وهذه الصفات أزلية قديمة . يقول الأشعري : « وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى ، لا يقال : هي هو ، ولا هي غيره ولا لا هو ، ولا لا غيره »⁽¹⁹⁾ . بمعنى أنها ليست عين الذات ، وليس غير الذات ، وهذا غير معقول ، لأن الشيء إذا نسب إلى آخر فاما أن يكون هو أو غيره ، ولا يعقل سلبهما معاً . قال فخر الدين الرازي : « النصارى كفروا بأنهم أثبتو ثلاثة قدماء وأصحابنا قد أثبتو تسعة »⁽²⁰⁾ . لقد أثبت الأشاعرة مع الله معانٍ قديمة فلزمهم من ذلك إثبات قديم غير الله « ولو كان تعالى موصوفاً بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب يحتاج إلى جزئه وجزءاً غيره فيكون الله تعالى محتاجاً إلى غيره فيكون ممكناً »⁽²¹⁾ .

فالمسألة إذن تدور حول السؤال التالي : هل ان صفات الله هي عين ذاته أم مغايرة لها زائدة عليها؟

لقد تحدث الإمام (ع) عن إله واحد ليس فيه كثرة ولا تعدد . ولما كانت حقيقته تعالى ، برية عن التركيب واختلاف الجهات ، وكانت الأجسام ، إنما تعرف بهذه الأمور والله ليس بجسم ، فقد ثبت أن كنه سبحانه من الأمور التي لا يمكن الإحاطة به ، فلا تدركه همة ، وإن بعدت ولا تطاله فطنة وإن قويت : « الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غرض الفطنة »⁽²²⁾ . ومن شأنه إضافة آية صفة زائدة على ذاته ان تتنافى مع وحدانيته ووجوب ذاته ،

(18) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٤-٤٥.

(19) المرجع نفسه . ص ٩٥.

(20) فضائل أمير المؤمنين وأمامته ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(21) المرجع نفسه .

(22) انظر (ج) ، ج ١ ، ص ٥٧ .

لما يعنيه ذلك من تعدد القدماء ، ونسف مبدأ التوحيد الذي آمن به . عن الحسين بن الخالد ، قال : « سمعت الرضا علي بن موسى يقول : لم يزل الله تبارك وتعالى علينا قادراً حياً قديماً سميأً بصيراً . فقلت له : يا ابن رسول الله ، ان قوماً يقولون : انه عز وجل لم يزل عالماً بعلم وقدراً بقدرة ، وحياً بحياة ، وقدياً بقدم ، وسمياً بسمع ، وبصيراً ببصر ، فقال عليه السلام : من قال ذلك ودان به فقد اخذ مع الله آلة أخرى وليس من ولايتنا على شيء . ثم قال (ع) : لم يزل الله عز وجل علينا قادراً حياً قديماً سميأً بصيراً لذاته ، تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوًّا كبيراً »⁽²³⁾ .

وهكذا فلا صفة لله تزيد على ذاته ، إذ أن علمه وقدرته ... هي عين ذاته الواحدة وإنما هي تختلف لا لاختلاف ذاته ، بل بحسب اعتبارات تحدّثها عقولنا الصعيبة بالقياس إلى خلوقاته . لذلك فإن الاخلاص لله عز وجل يقضي بنفي المعانى القديمة عنه ، تلك التي تشتّتها الأشعرية وهي المسماة بالصفات في الاصطلاح القديم ، وهذا يسمى أصحاب المعانى بالصفاتية . ولقد أحال الحلي وصف الله بصفة زائدة على ذاته : فقال : « بأن الله يستحيل أن يتصرف بصفة زائدة على ذاته بأي نحو كانت لأن وجوب الوجود يتضمن الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ، ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم ولا إلى غير ذلك من المعانى والأحوال »⁽²⁴⁾ .

فالصفة من المعانى المضافة إلى الموصيف والتابعة له وجوداً وعدماً ، ومن البداية أن التابع غير المتبع ، والمضاف غير المضاف إليه والموصوف في غنى عن الصفة ، وهي في حاجة إليه ، ويستحيل نسبة الصفة إليه تعالى بهذا المعنى ، والا لزم تعدد القدماء وتركيب الذات الالهية القدسية الواجبة الوجود ، وهذا من شأن الموجودات الممكنة تعالى الله عنها يتصفه الواصفون ، وإلى هذا أشار الإمام (ع) بقوله : « أول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به ، وكما التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة »⁽²⁵⁾ .

فمن وصفه تعالى بصفة قديمة زائدة على ذاته ، فقد قرنه بصفته وقرن الصفة به ، ومن فعل ذلك فقد ثناه لأنه أثبت قددين والثنية تؤدي إلى التجزئة والتركيب ، وهذا هو البخل بحقيقةه تعالى . ومن شأن البخل أن يشخص الله في ذهنه كما يتصور ويتوهم ، فيوجب الله حدوداً وقيوداً ينتهي عندها ، ولا يتجاوزها والله لا يشخصه عقل ، « ولم يطلع العقول على تحديد صفتته »⁽²⁶⁾ . ولا يدركه وهم ولا يحيط به حد أو يخصيه عد ، ولا يخلو منه مكان ولا زمان :

(23) توحيد الصدوق ، ص 140 .

(24) الحلي : شرح التجريد ، مطبعة الحكمة بقم ، د. ت. ، ص 172-173 .

(25) أنظر (ح) ، ج 1 ، ص 72 .

(26) نفسه ، ج 3 ، ص 216 .

« فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله ومن جهله فقد أشار اليه ، ومن أشار اليه فقد حده ، ومن حده فقد عده ، ومن قال : « فيم » فقد ضمنه ومن قال « علام » فقد أخلى منه »⁽²⁷⁾ .

وهكذا يصعب على الانسان المحدود عقلًا أن يدرك الذات الالهية بعظمتها وجلالها وكيف يتسمى له ذلك وهو قاصر عن رؤية مخلوقات الله ، كملك الموت مثلًا « هل تحس به إذا دخل منزلًا ؟ أم تراه إذا توفى أحداً ؟ بل كيف يتوفى الجنين في بطنه أمه ؟ ايلج عليه من بعض جوارحها ؟ أم الروح أجابته باذن ربها ؟ أم هو ساكن معه في أحشائهما ؟ كيف يصف إلهه من يعجز عن صفة مخلوق مثله ! »⁽²⁸⁾ . ثم قال من يتكلف وصف ربها « بل ان كنت صادقاً أيها المتتكلف لوصف ربك فصف جبريل وميكائيل وجند الملائكة المقربين في حجرات القدس مرجحتين متوله عقوبهم أن يحدوا أحسن الخالقين »⁽²⁹⁾ .

إذا كان الانسان عاجزاً عن أن يحيط علياً بالسر الذي يكتنف ولادته ووفاته ومعرفة الملائكة المقربين في حجرات القدس ، وهي مخلوقات الله سبحانه فكيف يدرك صفة الذات الإلهية ، وكل من كان عاجزاً عن إدراك صفة مخلوق مثله ، فهو من صفة خالق ذلك المخلوق ومبدعه أشد عجزاً . صفات الله إذا ليست معلومة ، وهي ليست خارجة عن نطاق ذاته تعالى ولا زائدة عليها أو قائمة بها ، بل هي عين الذات ذاته تقتضيها بحقيقة الكاملة ، وبوجوب هذا الكمال المطلقاً ، فهو غني عن كل شيء يزيد على ذاته ولا حاجة اليها ما دامت هذه الذات كاملة بنفسها من كل الجهات . فالله لا يعرف بصفاته لتتزهه عن خلقه المعروفين بصفاتهم ، « وإنما يدرك بالصفات ذرو الم هيئات والأدوات ، ومن ينقضي إذا بلغ أمد حده بالفناء ، فلا إله إلا هو أضاء بنوره كل ظلام وأظلم بظلمته كل نور »⁽³⁰⁾ .

فالمعروف منا ما كان ذا هيبة وأداة وجارحة وما ينقضي ويفنى ويترافق اليه العدم ، لذلك فلا مجال لادراك كنه واجب الوجود بصفات وأعراض المخلوقين إذ أن كنهه تعالى لا يُعرف بحد ولا يدرك بصفة وليس هناك على الاطلاق وقتاً يُعرف به لا في الدنيا ولا في الآخرة . ومهما يكن صفات الواجب الوجود ليست من المحسوسات كما ذهبت اليه المجسمة والمشبهة ، ولا هي زائدة على ذاته تعالى كما قالت الأشعرية ، وليس مفارقة كما ادعت الكرامية (أنظر الملل والنحل ، ج ١ . ص ١٠٨) لأن الواجب كله وجود لا يتعريه العدم ، وكمال لا يناله النقصان ، ووجوب لا يضاف اليه الامكان ، وفعل لا يتصف

(27) نفسه ، ج ١ ، ص ٧٢-٧٣ .

(28) نفسه ، ج ٧ ، ص ٢١٧ .

(29) نفسه ، ج ١٠ ، ص ٨٨-٨٩ .

(30) انظر (ج) ، ج ١٠ ، ص ٨٨-٨٩ .

بالقوة . وهو فوق هذا وذاك خير مخض لأنه غير متناه في وجوديته ، فصفاته الجمالية هي عين ذاته « الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت محدود ، ولا أجل محدود » (١) .

وخلاصة القول أن صفات الله تعالى ليست معانٍ قديمة زائدة على الذات لأنها تنسف فكرة التوحيد من الأساس ولكنها ذاتية تقتضيها الذات الالهية الواجبة الكاملة من جميع الوجوه . كما أنه لا يمكن رؤية الله في الدارين أو إدراكه بصفاته لأن هذا من شأن المخلوقين . ولقد سلك المعتزلة هذا المسلك فكان واصل بن عطاء ينفيها أصلاً لأنها تؤدي إلى الشرك فقال « ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت المبين » (٢) . وسبق قولهم باستحالة رؤية الله في دار القرار لأنها تؤدي إلى التشبيه ، لذلك فقد قاوموا بشدة العقيدة المؤدية إلى تحديد الله وتشبيهه بخلقه وأنكروا رؤية الله بصفاته قياساً على المخلوقين وأحالوا اختلاف الذات الالهية لاختلاف صفاتها وقالوا « إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف فيه » (٣) . لقد قادهم رأيهم في التوحيد إلى القول أن ذات الله وصفاته شيء واحد فالله عالم قادر بذاته وان حياته ذاته وعلمه ذاته وقدرته ذاته .. فإذا كان الله عالماً بعلم زائد أي أن صفة العلم زائدة على الذات الالهية لوجب أن يكون هناك صفة وموصوف وكانت كل صفة قديمة كذات الله القديمة ولتعددت القدماء وتعددت الاله . وبمعنى آخر فالموصوف هو الله ، وهو وحده الأزلي ، فإذا كانت الصفة زائدة على الله أصبحت الصفة أزليه ، وأصبح يشترك مع الله في الأزل شيء آخر هو صفتة ومعاذ الله الشرك باليه ، وإن التعدد في ذات الله هو مناف لمبدأ وحدانية الله .

وهكذا ، فإن المعتزلة قصدت من وراء مناقشتها لقضائي التتربيه والصفات تنقية فكرة التوحيد من كل التصورات والمعتقدات الشعبية التي امتلأت بالأساطير عن الله وصفاته المجسمة كما حاولوا تأويل جميع آيات القرآن التي تحمل في ظاهرها معنى التجسيم بحيث أعطوها معانٍ روحية لا مادية واعتبروا ان معانٍ الجسمية والصفات قد وردت في القرآن الكريم من باب المجاز .

فإذا عجزنا عن إدراك صفات الله ، فكيف نصفه ؟

أ - معرفة صفات الله :

من العسير على الإنسان المحدود عقلاً وقدرة أن يحيط علماً بصفات الخالق . وقد حفل « نهج البلاغة » بالعديد من الكلمات البليغة التي تعرف كنه ومامية ذات الله ، وهي في

(31) نفسه ، ج ١ ، ص ٥٧ .

(32) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(33) مقالات المسلمين ، ج ١ ، ص ٢٢٧ .

يجعلها تدور حول نقطة واحدة هي : ان ذات الله وجود غير محدود وغير قابلة للحدود ، وليس لها ماهية تخصصه بنوع خاص من الوجود المحدود . فلا فرق بين أسمائه وصفاته لأنها عين ذاته ، خاصة أن الاسم مأخوذ من السمة ، وهي تدل عليه لذلك فإن المصدر الوحيد الذي يمكن الركون إليه في معرفة أسماء الله وصفاته هو القرآن وسنة نبيه ، ومن اشتبه عليه شيء من أمر الصفات القدسية فعليه أن يسكت عنها سكت عنده الله ورسوله . يقول الإمام (ع) : « ... فانظر أيها السائل فما ذلك القرآن عليه من صفتة فائتم به واستضئ بمنور هدایته ، وما كلفك الشيطان علمه ، مما ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سنة نبيه وأئمۃ الهدی أثره فكل علمه الى الله سبحانه فإن ذلك متنه حق الله عليك ... »⁽³⁴⁾ .

هذه الخطبة إنما هي تعليم للخلق في كيفية وصف الله سبحانه والسلوك في مدحه والثناء عليه بما هو أهله وإن كان الخطاب موجهاً إلى السائل الذي هو سبب الخطبة ، فارشده (ع) إلى كتاب الله وأمره بأن يجعله قدوة له يستضيء بأنواره في سلوك سبيل الله ووصفه ، فإن أول ما وصف به تعالى هو ما وصف به نفسه . فإن لم يجد غايتها في الكتاب ، عليه أن يطلبها من السنة ومن مذاهب أئمۃ الهدی . وأما ما لم تأت به هذه الأدلة الثلاثة ، كإثبات الضرارية مثلاً ، « لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو »⁽³⁵⁾ وكإثبات الماتريدية صفة سموها « التكوين » وهي قدية قائمة بذات الله زائدة على ذاته⁽³⁶⁾ وكإثبات الصفاتية لله صفات غير معقولة سموها « صفات خبرية مثل اليدين والوجه والاستواء »⁽³⁷⁾ . فقد حظره الإمام على المكلفين واعتبره تكليفاً من الشيطان ووسوسة منه ، وضرب لهم مثلاً بالراسخين في العلم الذين اعترفوا بعجزهم عن اقتحام الغيوب ولم ينبطوا في تفسير ما لم يحيطوا به على فمدحهم الله وسمى عجزهم هذا رسوحاً ، وفي رأينا أن كل كلمة تلقي بجلاله تعالى وعظمته يصح إطلاقها عليه وإن لم يرد النص عليها .

ولقد كثر الكلام حول المراد من الراسخين في العلم فقال قوم : هم الأئمة المقصومون ، وقال الصوفية : هم الذين أحاطوا علينا بتفسير الرموز والاشارات وكلام الإمام علي (ع) يدل صراحة على أن الراسخين في العلم هم الذين يستطيعون التمييز بين ما يمكن معرفته وفهمه وما لا يمكن الإحاطة به فيهاً ومعرفة مع الاعتراف بعجزهم عن فهم ذلك .

وقد يستفاد من كلام الإمام علي (ع) وجوب عدم مناقشة آيات القرآن وتأويلها بما يتناسب وذات الله القدسية ، فيتشبث به المانعون للتأويل أو القائلون بالجحود على الظواهر أو

(34) انظر (ج) ج ٤ ، ص ٤٠٣ .

(35) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٠-٩١ .

(36) النفي ، عمر : المقائد الفلسفية ، القاهرة ، سنة ١٣٦٧ هـ ، ص ٨٢-٨٣ .

(37) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٢ .

الذين ينفون النظر والفقه في القرآن أصلًا ، ليضعوا كتاب « النهج » في عداد الكتب التي تأخذ بالنص الحرفي دون الاجتهاد في الدين .

وليس هذا ما عبر عنه الإمام (ع) ذلك لأن القرآن قد حفل بآيات كثيرة يدل ظاهرها على التجسيم وقبوتها كما وردت يتنافى مع ذات الله المنزهة عن الجسمية ولا بد من تحكيم العقل فيها لتأويلها بما يتناسب وهذه الذات ، ولا يستطيع ذلك إلا الذين أوتوا الحكمة والبصيرة النافذة ، أما الذين نالوا من العلم قدرًا ضئيلًا ، فقد حذرهم (ع) من الخوض في هذه الآيات حتى لا يقدرون عظمة الله على قدر عقوفهم ، ولقد أثبت الإمام علي ذلك من خلال حديثه إلى الرجل الذي شك بالقرآن لزعمه بأن آياته تكذب بعضها بعضاً ، وما ذلك إلا لأنه لم يرزق عقلاً يت flushing به . لذلك فإنه (ع) يدعوا إلى الإمساك عن أمور لا يستطيع العقل الخوض فيها فيقول : « دع القول فيها لا تعرف ، والخطاب فيها لم تتكلّف ، واسك عن طريق إذا خفت ضلالته ، فإن الكف عن حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال »^(٣٦) .

وهكذا فالإمام علي (ع) يدعوا إلى الأخذ بظاهر النص إذا توافق مع العقل وإلى التأويل إذا حصل تصادم النص بالعقل ، وكثيراً ما كان يشجع على التفقه في القرآن وتدرس آياته فيقول : « وتعلموا القرآن فإنه أحسن الحديث وتفقهو فيه فإنه رببع القلوب واستشغوا بنوره فإنه شفاء الصدور وأحسنا تلاوته فإنه أحسن القصص »^(٣٧) . ويوصي (ع) باتباع كلسة الله والأخذ بما قاله النبي ﷺ وأئمة المهدى والصالحون من أهل البيت وما يتوصل اليه العقل الواعي المفتوح .

وإذا كان المعتزلة قد سلكوا هذا الطريق واعتمدوا على العقل في تأويتهم للنصوص الشرعية والتوفيق بينها وبين العقل ، فإن هذا لا يعني أنه كانت لهم السبقية في هذا المجال حتى يخلوا للبعض أن يقلدتهم زعامة الفكر الحرفي الإسلام ، في حين أن الإمام علي (ع) سبق الجميع إلى تمجيد العقل وتأويل الآيات القرآنية بما يتناسب ومنطق العقل . يقول محمد جماد مغنية : « فقول القائل أن المعتزلة سبقو الجميع إلى تأويل النصوص الشرعية تبعاً لما يقتضيه منطق العقل ، لا يرتكز على أساس من التحقيق والبحث المجرد »^(٣٨) . إلى أن يقول : « إن الإمام كان القدوة والمثل الأعلى للمعتزلة وغيرهم في تقدير العقل ومنحة الحرية التامة في أن يقبل من ظاهر الوحي ما يبدو له ممكناً ، ويرفض ما يبدو مستحيلاً »^(٣٩) .

هذا إله الواحد الأحد ، الذي لا يمكن وصفه أو الإحاطة به ، كيف نعلم بوجوده ؟

(38) أنظر (ح) ، ج 16 ص 163 .

(39) المرجع نفسه ج 7 ، ص 221 .

(40) مغنية ، محمد جماد : علي والفلسفة ، دار الكاتب العربي ، بيروت د.ت. ، ص 136 .

(41) المرجع نفسه ، ص 137 .

ب - وجود الله :

مسألة وجود الله شغلت أذهان المفكرين وحارت بها عقولهم فانقسمت بين من ينكر وجود الله ولا يعترف به ، ليس ذلك وحسب ، بل وتستبعده من الفلسفة والحياة العملية ، وبين فئة ، ضلت طريق الحق ، تقف حائرة بين الشك واليقين تطلب سوء السبيل ، وبين هؤلاء وأولئك ، فئة ثالثة آمنت بربها واعتقاده اعتقاداً راسخاً لا تزعزعه عواصف المشككين والضالين ، فأنكرت عليهم شباهتهم وأضاليلهم ، وتولت مهمة إرشادهم وتوجيههم .

ولم يكن عصر الامام (ع) يخلو من هذه الزمرة الضالة . لقد أنكرت قريش على النبي ﷺ باريه وحالقه ، فسخرت منه وحاولت الإيقاع به متهمة إياه بالسحر والكذب والشعوذة رغم المعجزات الدالة على نبوته . وظللت متمسكة بوئيتها حتى خذلها الله ونصر دعوته .

أما الذين في قلوبهم مرض ، من غشיהם الجهل والتتعصب ، فقد رافقوا الامام علي (ع) وغالوا في حبه ، حتى اعتقدوا إلهاماً ثانياً ، وفي بغضه حتى اعتبروه عدواً لدوداً ، وفي الحالتين نسوا الله فأنساهم الله أنفسهم .

هذه الفئات الضالة والباغية كيف يتسع لها إدراك حقيقة الوجود بهذه العقلية الساذجة ؟ لقد أجهد الامام نفسه في محاولته إخراجها من ضلالها ، فكانت خطبه وكتبه ومواعظه ، مصباح هداية أنارت نفوسهم وجلت عقولهم وفتحت أمامهم طريق الخلاص إلى الوجود الحق . ولقد تكلم (ع) عن حقيقة هذا الوجود ، ولكن دون أن يعبر عنه بنفس اللفظ الذي عبر به الفلاسفة وعلماء الكلام وإنما كان مبدعاً ، وإبداعه تمثلي في أسلوبه الذي اختلف عن القرآن شكلاً واتفق معه مضموناً .

فالفلسفة مثلاً ، قالت بانقسام الوجود إلى واجب ومحض ، وعرفت واجب الوجود بأنه الذي لا يفتقر وجوده إلى موجب ، لأن ذاته تقتضي هذا الوجود فهو الوجود بالذات ، بل إن الموجودات الممكنة إنما تستمد وجوب وجودها منه لأن ممكن الوجود لا يمكن أن يصبح واجب الوجود إلا بواجب الوجود لأن ذاته لا تقتضي وجوداً ولا عدماً .

وتكلم الشيرازي عن الفرق بين الواجب والممكن ، فقال : « الفرق بين الواجب والممكن أن الواجب لا ترتكب فيه من جهةتين متغيرتين تغايراً يوجب تكثيراً في الموضوع ، إما في الخارج أو في الذهن بخلاف الممكن . وليس معنى قولنا (لا ترتكب فيه) انه ليس تصدق عليه مفهومات ومعانٍ كثيرة ، كيف ؟ وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته ، فقولنا الواجب تعالى غير واجب للتحليل إلى أمرتين والممكن قابل له »⁽⁴²⁾ .

هذا ما عبرت عنه الفلسفة أما الامام علي فقد قال « الحمد لله المتفرد الذي لا من شيء

(42) الشيرازي : الاسفار ، المطبعة العلمية بقم 1386 هـ ، ط 2 ، ج 6 ، ص 84 .

كان «(43) ، هذا يعني أن وجوده تعالى من ذاته لا من شيء آخر . وقال (ع) : «كل شيء خاشع له وكل شيء قائم به» (44) وهذا يعني أن كل موجود يستمد وجوده منه ويخضع له .

ثم إن نظرية كل من الفلسفة والقرآن في الوجود ، تعتمد على الانتقال في النظر العقلي من المحسوس إلى المعمول وإخضاع الحس لمنطق العقل ، كقوله تعالى : «إن في خلق السموات والأرض وآختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب» (آل عمران / 190) وقال القديس أوغسطين في «الاعترافات» أنه لم يشك في وجود الله فقط ، لأنه كان يرى وجوده تعالى واضحًا جدًّا بوضوح باستدلال بدائي ، اتفق عليه جميع الناس وال فلاسفة وذلك لأنك والكلام للقديس ، «تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال ، وكأنك تسألها ، ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها ، فإنك تدرك حالاً أنه لم يمكن أن توجد بقوتها الذاتية» (45) . لهذا فإن «العالَم نفسه بتغييره المنظم تنظيماً عجيباً ، وبأشكاله البدعة ، يعلن في صمت أنه مصنوع» لهذا فهو يعتبر «الإله جنوناً مطبيقاً ، ويقول إن الملحدين إنما ينكرون وجود الله بسبب شهواتهم ، وانهم على كل حال نفر يسير لا يعتقد به» (46) .

ويقول الإمام (ع) في هذا الصدد : «فظهرت في البدائع التي أحدثها أثار صنعته ، وأعلام حكمته ، فصار كل ما خلق حجة له ، ودليلًا عليه وإن كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبر ناطقة ، ودلالة على المبدع قائمة» (47) . ويقول أيضًا : «وذلك عليه أعلام الظهور» (48) .

وهكذا يتفق الإمام مع الفلاسفة في هذا الصدد معنى لا لفظاً ، ولقد استند في ذلك إلى أدلة عقلية وحسية ساهمت في إثبات ما هو بدائي وفطري فيها يتعلق بهذا الوجود الذي لا يدرك سواه كما يقول (ع) «الحمد لله الذي أعجز الأوهام أن تناول إلا وجوده» (49) . هذا يعني أن وجوده تعالى بدائي لا يحتاج إلى تصور عقل أو إعمال فكر . وهذا ما أكدته المكتسي بقوله : «تصور الوجود بدائي في نفسه والحكم ب بدايته بدائي (بالضرورة) أيضاً ك قوله لكل عاقل وإن لم يسلك مسالك النظر ، بل زعم الحكماء أنه أعرف المعقولات البدائية وتسكوا في

(43) توحيد الصدوق ، ص 41.

(44) أنظر (ح) ج 7 ، ص 194.

(45) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ط ١ ، ص 29.

(46) نفسه ، ص 29.

(47) أنظر (ح) . ج ١٦ ، ص 410.

(48) انظر (ح) ج ٣ ، ص 216.

(49) توحيد الصدوق ، ص 73.

ذلك بالاستقراء وهو كاف لأن العقل إذا كان حيث أن لاحظ المعقولات وجد الوجود أظهرها وحكم بأنه أعرفها وأوضحها ، وعلى هذا فلا يفتقر الوجود إلى التعريف الحقيقي وهو الذي يفيد فهم ما جهلت حقيقته »⁽⁵⁰⁾ .

هذه الحقيقة البديهية ليست زائدة على الذات ، بل هي عين الذات وهي مخالفة لسائر الحقائق الأخرى وعِيَّنةً بذاتها لا بالعراضيات ، بحيث لا يتصور مماثل له ، ولا يقترب في نفسه بشيء يكون وإياه شيئاً واحداً ، فهو مع كل شيء ، ولكن لا بنحو التزاوج والاقتران بينه وبين ذلك الشيء ، بل هو يغایر كل شيء كما يذكر النهج : « مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزاولة »⁽⁵¹⁾ .

ج - دليل وجوده :

لقد استدل الإمام (ع) على إثبات هذا الوجود بطريقتين ذكرهما ابن أبي الحديد ،
وهما :

1 - الاستدلال عليه تعالى بالوجود نفسه ، وهذه هي طريقة الفلسفة يقول ابن أبي الحديد « أما الاستدلال عليه بالوجود نفسه ، فهي طريقة المدققين من الفلسفه ، فانهم استدلوا على أن مسمى الوجود مشترك ، وأنه زائد على ماهيات الممكنات ، وإن وجود الباريء لا يصح أن يكون زائداً على ماهيته ف تكون ماهيته وجوداً ، ولا يجوز أن تكون ماهيته عارية عن الوجود . فلم يبق إلا أن تكون ماهيته هي الوجود نفسه ، واثبتوه وجوب ذلك الوجود واستحالة تطرق العدم إليه بوجه ما ، فلم يفتقرؤ في إثبات الباريء إلى تأمل أمر غير نفس الوجود » .

2 - الاستدلال عليه بالوجود لا بالوجود نفسه . فهو الاستدلال عليه بأفعاله وهي طريقة المتكلمين . قالوا: « كل ما لم يعلم بالبديهية ولا بالحس فإنما يعلم باشارة الصادرة عنه ، والباريء تعالى كذلك . فالطريق إليه ليس إلا أفعاله فاستدلوا عليه بالعالم وقالوا تارة : « العالم محدث ، وكل محدث له حدثه وقالوا تارة أخرى : العالم ممكناً فله مؤثر » . ثم ذكر قول ابن سينا : « بأن الطريقة الأولى وهي الاستدلال عليه بالوجود نفسه أعلى وأشرف ، لأنه لم يكتن فيها إلى الاحتياج بأمر خارج عن ذاته »⁽⁵²⁾ .

ولقد استند ابن أبي الحديد في الاستدلالين السابقين على ما قاله الإمام (ع) : « ودللت عليه اعلام الظهور ... فهو الذي تشهد له اعلام الوجود »⁽⁵³⁾ . وما يدل على هذين

(50) المكتناسي : فلسفة التوحيد ، المطبعة الخيرية بقم ، د.ت. ط 1 ، ص 97.

(51) انظر (ج) ج 1 ، ص 78.

(52) نفسه ، ج 3 ، ص 221.

(53) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 78.

الاتجاهين أيضاً قوله (ع) ، في مناجاته « يا من دل على ذاته بذاته »⁽⁵⁴⁾ . وقوله « اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة »⁽⁵⁵⁾ .

وهكذا فإن الله سبحانه ، ظهر وتجلى خلقه بذاته وبما أوجده من آثار صنعه . ولم يظهر لعيونهم ، لأنه غير مرئي ، وإنما ظهر لقلوبهم بما أودعها من الحجج الدالة عليه . لذلك فإن الإمام (ع) يسفه آراء الملحدين الذين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا بأن العالم لم يزل موجوداً بنفسه لا بصانع ، إذ لا شيء خارج الطبيعة ، فهي مستكفيّة بنفسها ومستغنّة عن خالق يوجدها (الذهبية) . فهم لم يعتضموا بحجّة ، ولم يتحققوا مما وعوه . ثم ينتحج عليهم بدعة الضرورة وهي استحالة أن يكون الفعل من غير فاعل فيقول : « زعموا أنهم كالنباتات ما لهم زارع ولا اختلاف صورهم صانع ، ولم يلجموا إلى حجة فيها ادعوا ، ولا تحقّيق لما وعوا ، وهل يكون بناء من غير بان ، أو جنائية من غير جان »⁽⁵⁶⁾ .

وكان النظام يرى أن تصريف الأشياء المضادة ، وتفوز التدبير فيها وصرفها عما في طبعها يدل على ضعفها ، وضعفها دال على حدتها ، وحدتها يوجب أن لها حدثاً أحدها ، إذ كان محالاً أن يكون حدث لا محدث له ، فيقول : « وجدت الحر مضاد للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما ، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين ، إن لها جاماً جمعهما ، وقاها قهرهما على خلاف شأنها وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف وضعفه وتفوز تدبير قاهرة فيه ، دليل على حدتها ، وعلى أن حدثاً أحدها وخترعاً اخترعه ولا يشبهه ، لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث وهو الله رب العالمين ، فاما جم من سوى الله بين النار والماء والتربا والهواء فذلك دليل أيضاً على حدتها ، غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعها لأن الإنسان يجري عليه القهر ما يجري عليها فمفترع هذه الأشياء وخترعاً الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء »⁽⁵⁷⁾ . وهناك براهين أخرى اعتمدتها الإمام (ع) في الدلالة على وجود الله تعالى كالمحركة والنظام .

برهان الحركة منسوب إلى أرسطو ، مؤداه أن « كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر ... وقد تتعدد المحركات المتحركات ، ولكنها متناهية العدد بالضرورة والا بقيت الحركة الأخيرة بغیر علة فتصل إلى محرك أول هو علة حركة العالم في مجموعه »⁽⁵⁸⁾ .

وقد أشار الإمام (ع) إلى هذا البرهان ولكن بأسلوب آخر ، وذلك عندما نفى عن الله

(54) كاشف الغطاء ، الهادي ، مستدرك نهج البلاغة دار الأندرس ، بيروت ، د.ت. ، ص 35.

(55) الأصول من الكافي ، ج 1 ، ص 85.

(56) انظر (ج) ج 13 ، ص 56.

(57) الانتصار ، ص 40-41.

(58) مذكور ، بيومي وكرم يوسف : دروس في تاريخ الفلسفة ، المطبعة الأميرية ، بالقاهرة ، سنة 1944 م ، ص 26.

تعالى الحركة والسكنون لأنها معانٍ محدثة فلو حللت فيه لم يدخل منها ، وما لم يدخل من المحدث فهو محدث ، ولا يجوز أن يجري عليه ما هو أجراء . يقول ابن أبي الحميد : لو جرريا عليه لم يدخل اما أن يجريا عليه على التعاقب ، وليسوا ولا واحد منها بقديم ، أو يجريا عليه على أن أحدهما قديم ثم تلاه الآخر ، والأول باطل بما يبطل به حوادث لا أول لها والثانى باطل بكلامه (ع) ، وذلك لأنه لو كان أحدهما قدّيماً معه سبحانه لما كان أجراء ، لكن قد قلنا : انه أجراء أي أحدهما وهذا خلاف محال وأيضاً فإذا كان أحدهما قدّيماً معه لم يجز أن يتلوه الآخر ، لأن القديم لا يزول بالمحذف»⁽⁵⁹⁾ .

وينسب ابن أبي الحميد الفضل الى الامام علي (ع) بالقول بهذا الدليل الذي «أحدهه التكلمون عنه فنظموه في كتبهم وقرروه»⁽⁶⁰⁾ ويعبر الامام عن ذلك بقوله : «ولا تجرب عليه الحركة والسكنون ، وكيف يجري عليه ما هو أجراء ، ويعود فيه ما هو أبداه ، ويحدث فيه ما هو أحده»⁽⁶¹⁾ .

أما برهان النظام فإن مؤداته الفلسفية ، كما ذكره أفلاطون في «تيماؤس» هو «أن العالم آية فنية غاية في الجمال ، ولا يمكن أن يكون النظام البدائي فيها بين الأشياء بالاجمال ، وفيها بين أجزاء كل منها بالتفصيل ، نتيجة عمل اتفاقية ، ولكنه صنع عقل كامل توخي الخير وترتيب كل شيء عن قصد»⁽⁶²⁾ .

ويقول الامام (ع) أيضاً : «بل ظهر للعقل بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم»⁽⁶³⁾ .

من الواضح - بعد هذا - أن قضاء العقل وحكم الوجдан بالواقعية والاذعان بالوجود الخارجي ، هو من العلوم الأولية والمعارف الاصلية ، تتطابق فيه جميع صفات البداهة وشرائطها . ولم يزل الانسان عبأً ، بل ومغرياً بهذا النوع من البحث . وهو بالذات ما نسميه بحثاً فلسفياً . لقد ملكت عليه الطبيعة كل مشاعره وحواسه فأخضعها لميزان عقله وأشبعها بحثاً وتحليلاً حتى انطلق منها إلى ما هو أسمى وأفضل . هذه الأبحاث والدراسات وإن كانت غير بعيدة عن شعوره ، إلا أنها هي التي نبهت ذهنه إلى الانتقال في البحث من عالم الطبيعة إلى ما ورائها ، كما أنها حملته على التوغل في البحث عن أوائل الوجود ، عندما وجد أن العالم المادي الذي تتجل فيه الروعة والاتزان والنظام يحتاج ومتضرر إلى غيره ، أي لا يقوم وجوده

(59) انظر (ح) ج 13 ، ص 76-78.

(60) انظر (ح) ، ج 13 ، ص 78.

(61) نفسه ، ج 13 ، ص 76.

(62) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1977 ، ص 81.

(63) انظر (ح) ، ج 10 ، ص 81.

بنفسه من دون شيء آخر يكون علة لوجوده . وهذه هي الفلسفة الباحثة عن الله عز وجل ، لأنه هو الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره ، بينما تحتاج جميع الموجودات إليه .

إن أهمية هذه الدراسات تكمن في تطور عملية البحث بالانتقال من المحسوس إلى المعمول ، وتعزيز دور العقل في الكشف عن المجهول وتحويل الأبحاث والدراسات الفلسفية من حال التفرق والتشتت إلى حال التوحد والترابط ، والتألف . وذلك عندما تربط جميع الموجودات على كثرتها بموجود واحد ، هو بارتها ومبدئها . وهذه الحقيقة تجدها واضحة جلية فيما ورثناه من الأقوال الفلسفية من « الهند » و« مصر القديمة » و« بابل » و« الروم » و« اليونان » وفي المؤثر من كلمات المحصلين من فلاسفة الإسلام . وهذا ما نجده أيضاً في الكتب السماوية المنسوبة إلى « موسى » ، و« عيسى » عليهما السلام ، وما حكاه الله في كتابه العزيز « القرآن » عن الأنبياء عليهم السلام ، على اختلاف طبقاتهم ، ثم ما ختم به عز وجل - لما أوحاه على لسان خاتم الأنبياء محمد ﷺ حيث نجد أن البحث في اللاهوت كان ولا يزال ينمو ويتطور ويتكامل في الصفاء والجلاء ويتدرج في الكمال . وكلما ازداداً وضوحاً وصفاء كلما اتسع أفقه وانحلت به مبهمات واتضحت به مجاهيل .

وإذا كان الإمام علي (ع) قد مدح العقل وحث على النظر العقلي واعتبر أن من يستضيء بنوره فهو في أمن وأمان من لبس الشبهات والأباطيل ، إلا أنه أهل العقل معلم ولم يرتد به عوالم لا يستطيع البت فيها أو الحكم عليها فكان الاعتماد على القرآن والاستضاءة بنور الوحي أولى وأكدر من النظر في أمور لا يستطيع العقل سبر غورها ، ومع ذلك فإن الإيمان بها ينبغي أن يستند إلى اليقين العقلي حتى يكون ثابتاً ومستقراً .

أما المعتزلة ، فقد طغت على تفكيرهم النزعة العقلية ، حتى أنهم اعتمدوا على العقل وحده في حل جميع المشكلات . . . وأقروا له بالسلطة المطلقة واعتبروا الشرع تابعاً له وغيروا بما أقى به . لذا فقد أقحموه في أمور لا طاقة له عليها . يقول محمد الغزالى : « والمعرفة عن المعتزلة ، أنهم كانوا يكبرون العقل ويعطّلون نظراته على مبادئ الشريعة . وهذا شيء يجب أن يدرك على حقيقته . فإن الإسلام يقوم على العقل ، ولم يؤثر عن دين ما أنه أكرم العقل مثل ما كرم الله الإسلام ، ولكن ليس من العقل افهام العقل في بحوث لا قبل له بها ولا طاقة له عليها . إن العقل قد يملأ البحث في كومة تراب أو قطعة سحاب ، ولكن أن له بحث روحه بين جنبيه ؟ فإن كان عند ذلك عاجزاً ، فهو عن البحث في الذات العظمى أعجز » (64) .

فالعقل هو إحدى القوى الرئيسية لادراك وجود الصانع . . . ومهما قيل عن اختلاف

(64) الغزالى ، محمد : دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ط 2 ، 1963 م ، ص 156 .

الفكر في إدراك هذا الصانع المدبر للعالم ، وإثباته لذلك قوى مختلفة كالقول بالطبيعة الخلاقة (الدهرية) أو النور والظلمة (المجوس) أو الأعداد (الفيشاغوريين) أو الهيولي القدية (أرسطو) فإنه في النهاية أثبت صانعاً وإن اختلف في ماهيته وكيفية فعله .

وخلالص القول ان الله موجود ودليله ذاته وأياته وأثاره في خلقه ، ولا سبيل لا دراك هذا الوجود بمنطق الحسن فقط ، إذ « لا تشبهه صورة ولا يحس بالحسوان ولا يقاس بالناس»⁽⁶⁵⁾ ، كما ذكر الإمام علي (ع) . ولا ينطبق العقل وحده لأنه جل شأنه « لم يطلع العقول على تحديد صفتة . ولم يمحجها عن واجب معرفته»⁽⁶⁶⁾ ، والعقل الناقد المتفتح المدعوم بالحسن والوحى والإيمان هو السبيل الأمثل لبلوغ هذه الغاية ، لأن العقول وحدها لا تدرك إلا ما هو من سخها وما هو قريب منها . وهكذا فالإمام علي (ع) يتدرج في معرفة الخالق من الحسن إلى العقل فالوحى . وهو بذلك مختلف عن أهل السنة الذين أوجبوا معرفة الله تعالى بالشرع لقوله تعالى : « فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » (محمد / 19) ، حيث أمر بالمعرفة ، ولقوله عز وجل : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبَعَّثَ رَسُولًا » (الاسراء / 15) فإنه يدل على نفي العقاب قبل بعثة الرسول ، ونفي العقاب يستلزم نفي ملزومه وهو التكليف ، إذ لا عقاب إلا مع تكليف ، ونفي التكليف يستلزم نفي الوجوب ، كما مختلف أيضاً عن البراهمة القائلين بأن أصل المعرفة الالهام من الله تعالى ، وعن الشيعة الذين يثبتونها بقول الإمام المعصوم ، وعن الصوفية الذين يدركونها بالمجاهدة وتصفية النفس . أما المعتزلة فهي حاصلة عندهم بالعقل الذي يثبت وجودها ، وإنما قالوا كذلك لكونها تدفع عن أصحابها الضرر الذي هو خوف العقاب الأخرى وهلاك الأنفس والأموال في الدنيا»⁽⁶⁷⁾ .

د - تصوّر الخالق :

وهنا نتساءل : كيف يمكن تصوّر الخالق ؟ وما هي أبرز صفاتاته ؟

- واجب الوجود : والتعبير لل فلاسفة ، ومعنىه أن الوجود له من ذاته لا من أي وجود آخر كما ذكر ابن سينا في « النجاة » بل إن المجرودات الممكنة إنما تستمد وجوب وجودها منه .

ولقد عبر الإمام علي عن ذلك بأسلوب آخر فقال : « الحمد لله الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان »⁽⁶⁸⁾ فهو يقسم الوجود إلى واجب وجوده من ذاته ويمكن وجوده من غيره حسب منطق الفلاسفة .

هذا الوجود الواجب الوجود ، هو مبدأ لجميع المجرودات الممكنة الذي « لم يخلق

(65) توحيد الصدوق ، ص 285.

(66) انظر (ج) ، ج 3 ، ص 216.

(67) فلسفة التوحيد ، ص 77-78.

(68) توحيد الصدوق ، ص 41.

الأشياء من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية»⁽⁶⁹⁾. كما يقول (ع) أي ليس لما خلق أصل أزلي أبدي أوجد منه الخلق ، وإنما أبدعه بقدرته من لا شيء . وهذا الحال قديم ، لا أول له ولا آخر ، ولو كان كذلك لكان محدثاً ، «ليس لأوليته ابتداء ، ولا لأزليته انقضاء ، وهو الأول ولم ينزل ، والباقي بلا أجل»⁽⁷⁰⁾ . ويستدل الشيخ الصدوق على قدم الله تعالى بقوله : «والدليل على أن الله تبارك وتعالى قديم ، أنه لو كان حادثاً لوجب أن يكون له محدث لأن الفعل لا يكون إلا بفاعل ، ولكن القول في محدثه كالقول فيه ، وفي هذا وجود حادث قبل حادث لا إلى أول . وهذا حال ، فصح أنه لا بد من صانع قديم ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالذي يوجب قدم ذلك الصانع ، ويبدل عليه يوجب قدم صانعنا ويبدل عليه»⁽⁷¹⁾ .
وكونه تعالى غير محدث ، فهو إذن قديم ، ولا يشاركه في القدمية غيره .

هذا الوجود غير مسبوق بعدم ، أي لم يكن ثم كان ، فهذا شأن المحدث . والامام (ع) ينفي الحدوث الزماني والمكاني عن الله عز وجل بقوله «كائن لا عن حدث موجود لا عن عدم»⁽⁷²⁾ . وهو بذلك مختلف لسائر الموجودات الممكنة ، تلك التي يكون عدمها سابق بالذات على وجودها ، ووجودها له ابتداء في زمان ما وله غاية ينتهي إليها بخلاف الموجود الأول الذي لا يلحقه العدم باعتباره واجب الوجود لذاته ، فكان وجوده سابقًا على العدم : «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والإبتداء أزله»⁽⁷³⁾ .

ولقد اتفقت المعتزلة على كون الله قديماً ، وانه «خلق كل ما خلقه لا من شيء»⁽⁷⁴⁾ ، وانه «لا يشبه الخلق بوجه من الوجه . . . ولم ينزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات . . . وانه القديم وحده ، ولا قديم غيره ولا إله سواه»⁽⁷⁵⁾ كما يقول الأشعري في «المقالات» .

لا حد له : إن ذات الله ، وجود ، وهذا الوجود غير محدود بل هو ذات غير قابلة للحدود ، في حين أن كل موجود سواه له حدود ونهايات سواء كان ساكناً أم متحركاً . وكما يقول الامام علي (ع) : «فالحادي لغيره مضرورب وإلى غيره منسوب»⁽⁷⁶⁾ والله معقول بذاته . بهذا الاعتبار ، فهو أوثق من المحسوسات المعروفة بحدودها ، لأن الحس ينطوي دائمًا بسبب

(69) انظر (ح) ج 9 ، ص 252.

(70) انظر (ح) ، ج 9 ، ص 252.

(71) توحيد الصدوق ، ص 81.

(72) انظر (ح) ، ج 1 ، ص 78.

(73) نفسه ، ج 13 ، ص 69.

(74) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، دار المعرفة بيروت ، د. ت. ، ص 145.

(75) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 216.

(76) انظر (ح) ، ج 9 ، ص 252.

ما يقع للوهم من اشتباه المحسوسات أو بسبب تقصير الحس في كيفية الأداء لصورة المحسوس ، في حين أن العلم بوجود الله ، جلت عظمته لا يستند إلى حد ، إنما هو فطري للعقل ، فكانت المقولات الصرفة أحق لإدراك العقل لها بذاته كما يقول (ع) : « هو الحق المبين ، أحق وأبين مما ترى العيون ، لم تبلغه العقول بتجريد فيكون مشبهاً ، ولم تقع عليه الأوهام بتقديره فيكون ممثلاً »⁽⁷⁷⁾ . والله متزه عن التركيب ، لأن كل مركب محدود ، ومن كان كذلك فهو جسم والله ليس بجسم . ولقد اتفقت المعتزلة « على عدم كونه جسماً ، لأن كونه جسماً يلزمه أن يكون متحيزاً وأن يكون جوهرأً لو كان متحيزاً ، وإذا كان جوهرأً . فاما أن لا ينقسم أصلاً ، أو ينقسم وكلاهما لا يجوز عليه سبحانه .

أما الأول : فلأن الجوهر الذي لا ينقسم هو الجزء الذي لا يتجزأ والجزء الذي لا يتجزأ أصغر الأشياء وتعالى الله عن ذلك .

وأما الثاني : فلو انقسم كان جسماً مركباً ، والتركيب الخارجي يتنافى مع الوجوب الذاتي . هذا بالإضافة إلى أنه لو كان متحيزاً ، لكان مساواً لسائر المتشابهات في الماهية واللازم من ذلك إما القدم أو الحدوث لأن المتماثلات لا بد من توافقها في الأحكام⁽⁷⁸⁾ . ولقد نفى الخلي التركيب في ذاته تعالى بصورة أخرى فقال : « إن كل مركب مفترض إلى أجزاءه لتأخره وتعليله بها ، وكل جزء من المركب مغایر له ، وكل مفترض إلى الغير ممكن ، فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً وهذا خلف ، ووجوب الوجود يقتضي نفي التركيب »⁽⁷⁹⁾ ، كما أن التركيب يوجب الحاجة ، وال الحاجة بأي معنى كانت تنافي الوجوب .

وإذا كان الله ليس بجسم ، فهو لا يوصف بأعراض المادة ، فلا يقدر بوعهم أو يشار إليه بحد أو ماهية أو جارحة أو أداة أو زمان أو مكان أو غاية ، لأنه متزه عنها جائعاً ، فهي مضروبة منه خلقه ، ومنسوبة إليهم دونه ، ولو كان يشبه شيء منها ، لكان مثلها ، ولكن محدثاً ، لأن حكم الشيء حكم مثله ولكنه تعالى قديم ، فليس بمشابه لشيء منها ، والدليل على ذلك : « انه لا جهة لشيء من أفعاله (الخلق) الا محدثه ، ولا جهة محدثة الا وهي تدل على حدوث من هي له . فلو كان الله جل ثناؤه يشبه شيئاً منها لدللت على حدوثه من حيث دلت على حدوث من هي له ، إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكمها واحداً من حيث تماثلاً منها ، وقد قام الدليل على أن الله عز وجل قديم وحال أن يكون قدماً من جهة وحادداً من أخرى »⁽⁸⁰⁾ .

(77) نفسه ، ج 9 ، ص 181 .

(78) الشيعة بين الاشاعرة والمعزلة ، ص 145. عن المواقف للابنبي ، ج 8 ، ص 20-21 .

(79) شرح التجريد ، ص 179 .

(80) توحيد الصدوق ، ص 80-81 .

ولقد أجمعـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ عـدـمـ مـشـابـهـةـ اللهـ لـخـلـقـهـ كـمـاـ جـعـتـ «ـعـلـىـ إـنـكـارـ القـوـلـ بـالـمـاهـيـةـ ،ـ وـاـنـ لـلـهـ مـاهـيـةـ لـاـ يـعـلـمـهـ الـعـبـادـ .ـ وـقـالـواـ :ـ اـعـتـقـادـ ذـلـكـ فـيـ اللهـ سـبـحـانـهـ ،ـ خـطـأـ باـطـلـ»⁽⁸¹⁾ كـمـاـ يـقـولـ الأـشـعـرـيـ فـيـ مـقـالـاتـهـ .

ولنـ يـقـدـحـ بـقـولـ المـعـتـزـلـةـ بـعـدـ مـشـابـهـةـ اللهـ لـخـلـقـهـ مـاـ ذـكـرـهـ أـبـوـ هـاشـمـ وـاتـبـاعـهـ «ـ إـلـىـ أـنـهـ تـعـالـىـ يـخـالـفـ مـاـ عـدـاهـ بـصـفـةـ الـاـهـيـهـ ،ـ وـاـنـ ذـاتـهـ مـسـاوـيـةـ لـغـيـرـهـ مـنـ الـذـوـاتـ»⁽⁸²⁾ .ـ لـأـنـ هـذـهـ مـكـابـرـةـ لـلـضـرـورـةـ الـحـاكـمـةـ بـأـنـ الـأـشـيـاءـ مـتـسـاوـيـةـ يـلـزـمـهـاـ لـازـمـ وـاحـدـ لـاـ يـجـوزـ اـخـتـلـافـهـ فـيـهـ .ـ فـلـوـ كـانـ ذـاتـهـ تـعـالـىـ مـسـاوـيـةـ لـغـيـرـهـ مـنـ الـذـوـاتـ لـسـاـواـهـاـ فـيـ الـلـوـازـمـ ،ـ فـيـكـونـ الـقـدـمـ وـالـمـحـدـوـثـ ،ـ اوـ التـجـرـدـ اوـ الـمـقـارـنـةـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ مـنـ الـلـوـازـمـ ،ـ مـشـترـكـاـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ اللهـ ،ـ تـعـالـىـ عـلـىـ ذـلـكـ عـلـوـاـ كـبـيـراـ .

لـمـ يـلـدـ وـلـمـ يـوـلدـ :ـ وـاـلـلـهـ سـبـحـانـهـ لـمـ يـلـدـ وـلـمـ يـوـلدـ .ـ وـلـوـ صـحـ أـنـ يـكـونـ وـالـدـ ،ـ أـيـ لـوـ انـحـدـرـ ،ـ مـنـ صـلـبـهـ حـيـ آخـرـ مـنـ نـوـعـهـ ،ـ لـصـحـ أـنـ يـكـونـ مـوـلـودـاـ مـنـ وـالـدـ آخـرـ قـبـلـهـ»⁽⁸³⁾ .ـ وـلـوـ كـانـ مـوـلـودـاـ لـكـانـ مـحـدـودـاـ بـالـمـحـلـ الـمـوـلـدـ مـنـهـ ،ـ وـكـلـ مـحـدـودـ مـرـكـبـ ،ـ وـالـمـرـكـبـ مـمـكـنـ ،ـ وـالـلـهـ وـاجـبـ وـلـيـسـ مـمـكـنـ ،ـ وـهـوـ سـبـحـانـهـ لـيـسـ بـمـحـدـودـ وـلـاـ مـوـلـودـ وـلـاـ بـذـيـ وـلـدـ ،ـ جـلـ عنـ اـخـنـاذـ الـأـبـنـاءـ ،ـ وـتـنـزـهـ عـنـ مـلـامـسـةـ النـسـاءـ لـطـهـارـتـهـ وـتـقـدـسـهـ عـنـ الـمـوـادـ ،ـ وـالـعـلـاقـ المـادـيـةـ مـنـ الـمـلـامـسـةـ وـالـمـعـاـسـةـ وـغـيرـ ذـلـكـ .ـ كـذـلـكـ لـاـ يـصـحـ كـوـنـهـ مـوـلـودـاـ ،ـ لـأـنـ كـلـ مـوـلـودـ مـتـأـخـرـ بـالـزـمـانـ عـنـ وـالـدـ ،ـ وـمـنـ كـانـ كـذـلـكـ فـهـوـ مـحـدـدـ وـالـبـارـيـ تـعـالـىـ قـدـيمـ وـالـمـحـدـوـثـ عـلـيـهـ مـحـالـ ،ـ جـاءـ فـيـ «ـ النـبـحـ»ـ «ـلـمـ يـلـدـ فـيـكـونـ مـوـلـودـاـ ،ـ وـلـمـ يـوـلدـ فـيـصـيـرـ مـحـدـودـاـ جـلـ عنـ اـخـنـاذـ الـأـبـنـاءـ ،ـ وـطـهـرـ عـنـ مـلـامـسـةـ النـسـاءـ»⁽⁸⁴⁾ .ـ وـهـكـذـاـ فـقـدـ نـفـىـ (عـ)ـ أـنـ يـكـونـ اللهـ مـوـلـودـاـ فـيـكـونـ لـهـ شـرـيكـ فـيـ العـزـ وـالـأـلوـهـيـةـ وـهـوـ أـبـوـ الـذـيـ وـلـدـهـ .ـ إـذـ العـادـةـ أـنـ يـكـونـ وـالـدـ الـعـزـيزـ عـزـيـزاـ .ـ كـمـ نـفـىـ أـيـضاـ أـنـ يـكـونـ لـهـ تـعـالـىـ وـلـدـ فـيـكـونـ مـوـرـوثـاـ هـالـكـاـ ،ـ إـنـ العـادـةـ أـنـ الـأـنـسـانـ يـهـلـكـ فـيـرـثـهـ وـلـدـهـ .ـ فـهـذـاـ مـنـ لـوـاحـقـ الـحـيـوانـيـةـ الـمـسـتـلـزـمـةـ لـلـجـسـمـيـةـ الـمـنـزـهـ سـبـحـانـهـ عـنـهـاـ .ـ وـلـقدـ أـجـعـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ أـنـ اللهـ لـيـسـ بـذـيـ «ـ بـعـسـةـ .ـ وـلـاـ تـجـوزـ عـلـيـهـ الـمـاسـةـ .ـ وـلـيـسـ بـمـحـدـودـ ،ـ وـلـاـ وـالـدـ وـلـاـ مـوـلـودـ .ـ تـقـدـسـ عـنـ مـلـامـسـةـ النـسـاءـ وـعـنـ اـخـنـاذـ الصـاحـبـةـ وـالـأـبـنـاءـ»⁽⁸⁵⁾ .

- اللهـ وـاحـدـ :ـ إـنـ اللهـ وـاحـدـ ،ـ وـوـحدـتـهـ مـطـلـقـةـ غـيرـ مـقـيـدةـ بـحـدـ أوـ بـكـيـفـيـةـ ،ـ وـهـيـ لـيـسـ

(81) مـقـالـاتـ الـاسـلـامـيـنـ ،ـ جـ 1ـ ،ـ صـ 256ـ .

(82) فـضـائـلـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ وـأـمـامـتـهـ ،ـ جـ 1ـ ،ـ صـ 131ـ .

(83) وـاـنـ لـمـ يـجـبـ ذـلـكـ بـالـعـقـلـ لـأـنـ آـدـمـ وـالـدـ وـلـيـسـ بـمـوـلـودـ .

(84) أـنـظـرـ (حـ)ـ ،ـ جـ 13ـ ،ـ صـ 80ـ .

(85) مـقـالـاتـ الـاسـلـامـيـنـ ،ـ جـ 1ـ ،ـ صـ 216ـ ـ 217ـ .

وحدة عددية ، بمعنى أنها مبدأ لكثرة ، بل هي وحدة ذاتية ، ولا صفة زائدة على الذات ، «الأحد لا بتأويل عدد»⁽⁸⁶⁾ كما يقول الإمام (ع).

فالذات الالهية إذا ، لا تدخل في جملة الأشياء المعدودة ، لأن العد من لواحق العدد ، وهذا من الأعراض التي تلحق الأجسام والله ليس بجسم فاستحال أن يكون معدوداً لأنه تعالى لا يشمل بحد ولا يحسب بعد⁽⁸⁷⁾.

وإذا كان الله واحداً ، فهو لا يوصف بالقلة ، لأن الواحد أقل العدد ، إذ أن «كل شيء غير ذات الله إذا كان واحداً كان قليلاً ، أي يمكن أن يفرض له فرد آخر ، فهو الآن وجود محدود إذا أضيف إليه فرد آخر كثُر وخرج عن حده إلى حد آخر . أما ذات الله فمع أنه واحد لا يوصف بالقلة ، إذ وحدته عظمته وشدة وجوده ولا نهائيتها وعدم تصور وجود ثان يكون له مثلاً ونداً وضداً»⁽⁸⁸⁾ .

فالوحدة العددية لا تجوز على ذات الله ، لأنها وحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ولا حد ولا نهاية ، وكل ما فرض أنه مثلها أو ثانيتها ، فهوAMA عينها أو لا يكون ثانياً لها . وهذه الوحدة تصح على الموجودات المختلفة ، ذلك لأن الواحد ليس الاثنين .

ووحدانية الله تقضي بالإضافة إلى ذلك كونه تعالى :

- لا يقبل التجزؤ ، لا في الخارج كأنقسام الإنسان إلى بدن وروح ولا في عقل ، كأنقسام الماهية إلى أجزائها ، ولا في وهم كأنقسام قطعة خشب إلى النصفين في التصور .
- لا ثانٍ له في الربوبية كونه إلهاً واحداً لا شريك له ولا شبه .

عن المقدام بن شريح بن هاني ، عن أبيه قال : إن أعرابياً قام يوم الجحمل إلى أمير المؤمنين (ع) فقال : يا أمير المؤمنين أنتقول : أن الله واحد؟ قال : يا أعرابياً أن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام : فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ، ووجهان يثبتان فيه . فاما اللذان لا يجوزان عليه ، فقول القائل : واحد يقصد به باب الإعداد . فهذا ما لا يجوز ، لأن ما لا ثانٍ له لا يدخل في باب الإعداد ، أما ترى أنه كفر من قال : ثالث ثلاثة وقول القائل ، هو واحد من الناس ويريد به النوع من الجنس . فهذا ما لا يجوز عليه لأنه تشبيه ، وجل ربنا عن ذلك وتعالى ، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل : أنه عز وجل أحدى المعنى ، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم ، كذلك ربنا عز وجل⁽⁸⁹⁾ .

(86) انظر (ح) ، ج 9 ، ص 147.

(87) نفسه ، ج 13 ، ص 73.

(88) في رحاب نهج البلاغة ، ص 59.

(89) توحيد الصدوق ، ص 83-84 ومعانى الأخبار ، ص 5-6.

وهكذا فوحدانية الله تعالى تقتضي بنفي الوحدة العددية والتوعية عنه وإثبات كونه تعالى متفرد بوحدته ولا يشبهه شيء من مخلوقاته ولا ينقسم أو يتجزأ في الخارج ولا في الذهن ولا في الوهم ، قال الخلي : « إن أكثر العقلاة اتفقوا على أنه تعالى واحد والدليل على ذلك العقل والنفل »⁽⁹⁰⁾ .

وقال المعتزلة ، مثل كل المسلمين - « بإله واحد ، ولكنهم فلسفوا الوحدانية فقالوا أن معنى وحدانيته أن ليست ذاته تعالى مركبة من اجتماع أمور كثيرة ، لأنه لو كان مركباً لافقر تحققه إلى تحقق كل جزء من أجزاءه ، وكل جزء من أجزاءه غيره . فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، والله متزه عن الافتقار إلى الغير فحقيقة تعلق أحديه فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، فليست له كثرة مقدارية كالتي للجسام ، ولا كثرة معنوية كما لأشخاصنا المركبة من ماهية وتشخيص ، إنما هو واحد تمام الأحادية ، وليس ذا أجزاء مقدارية ولا أجزاء معنوية »⁽⁹¹⁾ .

ولما ثبت أن الله واجب الوجود ، لا حد له ولا مثل ولا شبه ولا ضد ، فإن ذاته واحدة لا تبدل فيها ولا تغير ، وليس ملائلاً لتعاقب الأحوال التي تلحق الممكنتات في الزمان . « فالله لا يغيره زمان »⁽⁹²⁾ . لأن الزمان مبدأ التغيرات واختلاف الأحوال ، وذاته سبحانه مبرأة عن تغير الأحوال الجارية على الزمانيات كما يقول الإمام (ع) : « ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال »⁽⁹³⁾ . لذلك فلا يجوز القول بكونه عالماً قبل كونه قادرًا ، أو قادرًا قبل أن يكون عالماً ، أو أولاً للعالم قبل كونه آخرًا له ، وإنما أصبحت ذاته قابلة للزيادة والنقصان ، والله تعالى « لم يتعاونه زيادة ولا نقصان »⁽⁹⁴⁾ ، لأنه هذا من لواحق الممكنتات .

كذلك لا يقال كونه باطناً قبل كونه ظاهراً . فهو جلت عظمته الظاهر والباطن والأول والآخر - يستحقها استحقاقاً ذاتياً ضرورياً ، لا على وجه الترتيب والتعاقب . وعما ذكره الإمام (ع) في ذلك « الحمد لله الذي لم يسبق له حال فيكون أولاً قبل أن يكون آخرًا ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً »⁽⁹⁵⁾ .

وهكذا فالله عز وجلّ حال واحدة ، وذاته ليست ملائلاً لتعاقب الأحوال ، ولا للتغير الأعراض ، وذاته من هذا المنطلق ، جلية واضحة بينه للعقل . فلا تجوز عليه القبلية

(90) شرح التجريد ، ص 178 .

(91) ضحي الإسلام ، ج 3 ، ص 28 .

(92) أنظر (ح) ج 10 ، ص 58 .

(93) نفسه ، ج 6 ، ص 398 .

(94) نفسه ، ج 10 ، ص 81 .

(95) نفسه ، ج 5 ، ص 153 .

والبعديّة الزمانية ، لأنها من لواحق الممكّنات ، تعالي الله عن أن يتصنّف بها كما لا يجوز عليه الأفول والغيبة بعد الظهور ، ولا يتبدل في الأحوال ولا تبليه الليلي والأيام أو يغيّره الضياء أو الظلام كما يقول (ع) : « الذي لا يتحوال ولا يزول ولا يجوز عليه الأفول ... ولا يتغيّر بحال ولا يتبدل في الأحوال ولا تبليه الليلي والأيام ولا يغيّره الضياء والظلام »⁽⁹⁶⁾ .

ويُنفي الخلي حلول الحوادث في ذاته تعالي فيقول : « إن حلول الحوادث فيه تعالي يدل على تغييره وانفعاله في ذاته ، وذلك ينافي الوجوب »⁽⁹⁷⁾ .

فالوحدة ، هي ما يتميّز بها واجب الوجود ، وهي حقيقته ، إذ لا يشاركه فيها شيء من الأشياء لأنّه « لا مجنس له ، إذ لا جنس له ، ولا ماثل له ، إذ لا نوع له ، ولا مشابه له ، إذ لا كيف له ، ولا مساو له ، إذ لا يوصف بكم ولا مطابق له ، إذ لا يوصف بوضع ، ولا محاذى له ، إذ لا يوصف بأين ، ولا مناسب له وإن وصف بالصفات الاضافية ، وذلك لأنّ جميع صفاته الاضافية ترجع إلى إضافة واحدة وهي القيومية وإذ لا مؤثر ولا موجب سواه فلا مشارك له في صفة القومية »⁽⁹⁸⁾ .

ولقد أثبت المعتزلة « أن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغيير لأن التغيير صفة المحدثات والله منزه عن ذلك »⁽⁹⁹⁾ .

- هو الأول والآخر : وبما أن الله واجب الوجوب لذاته ، فإنه يتفرع من هذا المبدأ الاعتبارات السلبية والثبوتية التالية :

إنه ليس لأوليته ابتداء ولا لأزليته انقضاء . فهو بهذا الاعتبار لا أول له يبدأ منه ، ولا آخر ينتهي عنده ، لأنّه تعالي أول لذاته ، وباق لذاته فلا يحتاج في بقائه وأوليته إلى غيره لأن الالتحيا إلى الغير يوجب الامكان ، والممكن غير الواجب « ليس لأوليته ابتداء ولا لأزليته انقضاء ، هو الأول ولم يزل ، والباقي بلا أجل »⁽¹⁰⁰⁾ .

ولما كان وجوده تعالي ، وجوداً أزلياً لا زمانياً ، فهو من هذه الناحية لا تصدق عليه البعدية والقبلية الزمانية لأنّها اعتباران إضافيان تحدثهما العقول لذاته المقدسة قياساً على الموجودات . فهو الأول المطلق الذي لا شيء قبله والآخر المطلق الذي لا شيء بعده . وهو من هذه الناحية الأول بالعلمية والذات والشرف ومعرفته هي آخر درجة تصل إليها أنظار

(96) نفسه ، ج 13 ، ص 80 .

(97) شرح التجريد ، ص 181 .

(98) الأسفار للشيرازي ، ج 6 ، ص 107 .

(99) ضحي الإسلام ، ج 3 ، ص 31 .

(100) انظر (ج) ج 9 ، ص 252 . ج 6 ، ص 345 ، ج 7 ، ص 61 .

العارفين . ولما كان سبحانه مبدأ كل شيء وغاية ينتهي إليها كل شيء فصح أن لا تنطبق عليه البداية أو النهاية كما يقول (ع) : « الحمد لله الأول قبل كل أول . والآخر بعد كل آخر . بأوليته وجوب أن لا أول له ، وبآخريته وجوب أن لا آخر له » (١٠١) .

لذلك فمن جعله مبدأ لكثرة معدودة أو كونه ذا أجزاء معدودة وأوجب عليه الحد بمعنى العدم والنهاية ، والغاية ، فقد أبطل أزله ، لأن كل ذات تستوجب هذه المكانت وهي معددة والمحدث لا يكون أزلياً .

- **الظاهر والباطن** : إن مقوله الظاهر والباطن تبدو عند الإمام علي (ع) بفاهيم متعددة سبق بحثها في هذا الكتاب . وهذا البحث - كسائر البحوث - مقتبس من القرآن الكريم ، ويدور حول فكرة التوحيد وكونه تعالى ظاهر في ذاته ، باطن عن حواس الإنسان ، وباطننته عن حواس الإنسان من محدودية الحواس لا من ذاته تعالى ، لأن حواسنا المحدودة زماناً ومكاناً ، إنما تدرك بمقتضى محدوديتها ، الموجودات المحدودة والمقيدة والتي لها أمثال وأضداد ، أما ذات الله ، الذي هو الوجود الصرف ولا يمده زمان ولا مكان فهو باطن لحواسنا وظاهر في ذاته ، وكمال ظهوره هو سبب خفائه عنا فسبب ظهوره وخفائه شيء واحد هو وجوده الكامل هذا الوجود الكامل لا حيز له ، ولا أول له في الزمان يبدأ منه ولا آخر له ينتهي عنده ، وإن لا يخلو منه مكان ولا زمان . وهو مع كل شيء وليس معه شيء ، وإن قدرته لا تتناهى وكذلك علمه ، ولا يمكن إدراك ذلك برؤية حسية أو مشاهدة عينية أو تصور وهي ، ومع ذلك فلا مانع للعقل من أن تقترب من حقيقته بآثاره الدالة عليه ، وإن ذاته لا يلحقها تغير ، فلا يكون ظاهراً قبل كونه باطناً ، وهو وجود مطلق لا نهاية له ولا يخلو الوجود من وجوده .

تلك هي أبرز المعاني التي تضمنتها مقوله الظاهر والباطن وهي مع تنوعها وتعدد معانيها ، لا توجب التكثير والتعدد في الذات الإلهية الواحدة التي لا تغير ولا تبدل مطلقاً . ولقد أجمعـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ نـفـيـ الرـؤـيـةـ الـحـسـيـةـ لـلـذـاتـ الإـلـهـيـةـ كـمـاـ سـلـبـتـ عـنـهاـ جـمـيعـ أحـوالـ المـكـنـاتـ فـلـاـ يـصـدـقـ عـلـيـهـ أـيـ نـوـعـ مـنـ الـمـحـدـودـ وـالـمـاهـيـاتـ وـالـكـيـفـيـاتـ باـعـتـبارـهاـ وـحدـةـ حـقـةـ مـقـدـسـةـ لـاـ تـكـثـرـ فـيـهاـ وـلـاـ تـبـدـلـ . كـمـاـ كـانـتـ تـعـتـقـدـ وـتـدـيـنـ بـأـنـ اللـهـ سـبـحـانـهـ هـوـ «ـ الـأـوـلـ وـالـأـخـرـ ، وـالـظـاهـرـ وـالـبـاطـنـ » (١٠٢) .

- **السكون والحركة** : سبق قولنا في نفي الإمام (ع) للحركة والسكون عن ذات الله تعالى واعتبرهما من صفات الأجسام المتحركة أو الساكنة . ويشير إلى بيان امتناعهما عنه من عدة وجوه انتطلاقاً من أن الخالق لا يتصرف بخلقه بحكم البدائية والضرورة ولو صحي عليه ذلك وكانت ذاته :

(101) انظر (ج) ج 7 ، ص 56.

(102) الانتصار ، ص 13.

- إما متغيرة ، والتغيير من لوازم المحدث ، ولو صع عليه تعالى الحركة والسكون لكن حلاً للحوادث المتغيرة فكان متغيراً محدثاً والمحدث مصنوع وليس صانعاً والله هو الصانع المطلق .

- أو مركبة ، والمركب يفتقر إلى أجزائه والله غني بالذات عن كل شيء وكل شيء مفترض إليه .

- أو ناقصة ملتمسة للكمال ، لأن السكون نقص ، إذ هو موت وعدم ، أما الحركة فهي التماس للكمال ، لكن الله تعالى كمال بالذات ولا يجوز عليه النقص .

- أو متحيزة وحالة في التحيز ، وهذا شأن الأجسام والله ليس بجسم فاستحال أن تؤثر فيه ما أثر في الأجسام ، والله أعلم وأرفع من أن يؤثر فيه شيء .

وهكذا فقد نفي (ع) أن تكون الذات الالهية متحركة أو ساكنة كما أن إرادته لا تقتضي ذلك كما زعم كثير من المجمدة بقولهم أن الباري «إذا أراد كون شيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك»⁽¹⁰³⁾ لأن الله مرید بذاته لا بحركة كما يقول (ع) : «... ولا تخربى عليه الحركة والسكون وكيف يجري عليه ما هو أجراء ويعود فيه ما هو أبداه ، ويحدث فيه ما هو أحده ، إذا لتفاوت ذاته ولتجزاً كنهه ، ولا متسع من الأزل معناه ولكن له وراء إذا وجد له أمام ، ولا التمس التمام إذ لزمه النقصان ، وإذا لقامت آية المصنوع فيه وتحول دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه ، وخرج بسلطان الامتناع من أن يؤثر فيه ما يؤثر في غيره»⁽¹⁰⁴⁾ . فالسكون نقص لأنه موت وعدم . أما الحركة فهي التماس للكمال . لكن الله سبحانه كمال بالذات ، والنقص الناجم عن السكون والاستكمال بالغير الناجم عن الحركة هي من مستلزمات الممكن لا الواجب .

ونفي المعتزلة الحركة والسكون عن الله تعالى فقالوا «لا يتحرك ولا يسكن»⁽¹⁰⁵⁾ وإن «إرادة الله ليست بحركة»⁽¹⁰⁶⁾ وتأولوا آيات المجيء فقالوا في الآية «وجاء ربك» وهو هل ينظرون إلا أن يأتיהם الله في ظل من الغمام»⁽¹⁰⁷⁾ ان تقديرهما وجاء أمر ربك ، لأن الله لو كان يحيى ، حقيقة لكان متحركاً متجمساً»⁽¹⁰⁷⁾ .

- الزمان والمكان : إن تقدم ذات الله على الزمان وعلى كل موجود وكل عدم وكل أول ، من أدق الأفكار في الحكمة الالهية . وليس معنى أزلية الله أنه كان موجوداً دائياً ، بل

(103) مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص 262.

(104) أنظر (ح) ، ج 13 ، ص 76.

(105) مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص 216.

(106) نفسه ، ج ١ ، ص 111 .

(107) المعتزلة ، ص 85 ، عن الصواعق المرسلة ، ج ٢ ، ص 106 .

هي أسمى من ذلك ، إذ أن فرض كونه دائماً يستلزم فرض الزمان معه أيضاً ، وهو- بالإضافة إلى وجوده في كل زمان ، متقدم حتى على الزمان وهذا هو معنى الأزلية . ومن هنا يتبيّن أن تقدّم ذات الحق ليس تقدّماً زمانياً بل هو نوع آخر من التقدّم . إذ لا تجوز عليه صحبة الأوقات ، ولا كونها معه أو قبله ، وإنما كان مفتقرًا في وجوده إليها ، لكونها سابقة له في الوجود فلا يستغني عنها ، لكنه سابق عليها ، فوجب استغفاره عنها . يقول الإمام علي (ع) : « الذي لم يزل ولا يزال وحدياً أزلياً قبل بدء الدهور وصرف الأمور »⁽¹⁰⁸⁾ .

وإذا كان الله قد ترّزه عن الزمان ، فهو أيضاً متّزه عن المكان ، فلا تحدّه العقول في الامكنته لبراءته عن التحيز . فهو لا يحيي مكان ، ولا يتصرّف في شيء معين ، أو حالاً في شيء ، أو ضمن شيء ، أو على شيء ، لأنّه يصبح إما جسماً مستتراً في مكان ، أو محولاً على شيء ، أو عرضاً سارياً في محل ، والله ليس بجسم ولا عرض ، ولا ضمن شيء . كذلك لا يتصرّف أنه تعالى على شيء معين كالعرش أو الكرسي مثلاً ، لأن ذلك يؤدّي إلى خلوبقية الأماكن عنه ، ولكنّه سبحانه لا يخلو منه مكان ، قال الإمام (ع) : « إن الله أين الأين ، فلا أين له ، وجلّ عن أن يحيي مكان ، وهو في كل مكان بغير حماسة ولا مجاورة ، ويحيط علىّها بها »⁽¹⁰⁹⁾ . وبما أن الله لا في مكان ، لذلك فلا يجوز عليه الانتقال فهذا شأن الأجسام المتحيزة : « ولا كان في مكان فيجوز عليه الانتقال »⁽¹¹⁰⁾ . كما يقول (ع) . لذلك فهو في كل مكان ومع جميع مخلوقاته من الأنس والجنان « وانه بكل مكان وفي كل حين وأوان ، ومع كل إنس وجان »⁽¹¹¹⁾ كما يقول (ع) أيضاً ولقوله تعالى : « وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُتُبْتُمْ » (الحديد / 4) . « وهكذا فالله تعالى لا يوصف بمكان ولم يكن في مكان ، ولا أحاط به مكان بل كان لم يزل بلا حد ولا كيف ، وهو ليس في شيء ولا على شيء ، ولكنه في كل مكان من غير حماسة ولا تحيز . ويعتبر الإمام علي (ع) عن هذه القضية بكلمات عميقه وواضحة ، فيقول : « اللهم اني اعوذ بك من وعشه السفر وكابة المنقلب وسوء المنظر في الأهل والمال والولد . اللهم انت الصاحب في السفر وأنت الخليفة في الأهل ، ولا يجمعهما غيرك لأن المستخلف لا يكون مستصحيحاً ، والمستصحب لا يكون مستخلفاً »⁽¹¹²⁾ .

ومعنى كلامه (ع) أنه يستحيل على الشيء الواحد أن يكون في مكانيين مختلفين في وقت واحد . فهذا من شأن الأجسام ، باعتبار أن الجسم الواحد لا يمكن أن يكون في جهتين في وقت واحد . أما ما ليس بجسم ، وهذا ينطبق على الله سبحانه المترّزه عن الجسمانية فإنه في كل

(108) توحيد الصدوق ، ص 43-44.

(109) الطبرسي : الاحتجاج ، دار النعمان ، النجف سنة 1386 هـ ، 1966 م ، ج 1 ، ص 312.

(110) انظر (ح) ، ج 6 ، ص 398.

(111) نفسه ، ج 10 ، ص 170.

(112) نفسه ، ج 3 ، ص 165.

مكان ، فهو المستخلف مع الأهل والمستصحب في السفر في وقت واحد ولا يجمعهما غيره تقدس ذكره على أنه ينبغي أن لا يفهم من كونه في كل مكان ، إن ذاته مكانية ، وإنما المراد أن علمه وعنايته وقضائه وقدره وتدبره شاملة لجميع مخلوقاته في كل زمان ومكان . وقد أنكر الخلي التحيز عن الله فقال : « وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاة وخالف فيه المحسنة والدليل على ذلك أنه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث »⁽¹¹³⁾ .

ونفى المعتزلة أن يكون الله في مكان أو على مكان بمعنى التحيز والحماسة وأولوا آيات المعية مثل : « هو معكم أينما كنتم » و« ان الله مع الذين اتقوا » و« إنني معكم أسمع وأرى » و« ما يكون من نجوى ثلاثة ، إلا هو ربهم » ، « فقالوا أن المعية مجاز يمتنع حمله على الحقيقة ، لأن حقيقة المعية المجاورة والمجالطة وهي منفيّة قطعاً عن الله تعالى . أما تقديرها فهو العلم والنصر والتأييد »⁽¹¹⁴⁾ . ويعلّق زهدي جار الله على ذلك بقوله « ولا ريب أن هذا التأويل معقول ولكنه لا يلزم المعتزلة ، لأن هذه الآيات تعني أن الله في كل مكان ، وأكثر المعتزلة يرون أنه تعالى في كل مكان »⁽¹¹⁵⁾ .

ـ الحلول : إن الله سبحانه متنزه عن أن يحل في شيء . ومعنى الحلول هو وجوب شيء في شيء أو على شيء . والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود لأنّه يستلزم الحدود والتقيّد ، والله لا حد له ولا حيز . قال نصير الدين الطوسي : « والحق أن حلول الشيء في الشيء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يتعمّن إلا بتوسيط المحل . وإذا لا يمكن أن يتعمّن وجوب الوجود بغيره ، فاذن يستحيل حلوله في غيره »⁽¹¹⁶⁾ .

والله لم يحلل في الأشياء ، ولم يتأ عنّها أيضاً ، حلولاً ونائياً مكانياً « لم يحلل في الأشياء فيقال : هو فيها كائن ، ولم يتأ عنها فيقال : هو منها باطن »⁽¹¹⁷⁾ . فلا يجوز إطلاق القول بأنه ليس بباطن عن الأشياء ، كيف والمجرد بالضرورة باطن عن ذي الوضع ، ولكنها بينونة بالذات الالهية لا بالجهاة . يقول ابن أبي الحديد : « المسلمين كلهم متفقون على أنه تعالى يستحيل أن يحل في شيء إلا من اعتزى إلى الإسلام من الحلولية كالذين قالوا بحلوله في علي وأولاده وكالذين قالوا بحلوله في أشخاص يعتقدون فيها إظهاره كالمخلابية وغيرهم . الدليل على استحالة حلوله سبحانه سبحانه - إنه لو صبح أن يحل فيها لم يعقل منفرداً بنفسه أبداً ، كما أن السواد

(113) شرح التجريد ، ص 180.

(114) المعتزلة ، ص 85 ، عن الصواعق المرسلة ، ج 2 ، ص 62 . ، مقالات المسلمين ج 1 ، ص 217.

(115) المعتزلة ، ص 85 ، عن الصواعق المرسلة ، ج 2 ، ص 262 ، مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 217.

(116) انظر (ب) ج 2 ، ص 176.

(117) انظر (ح) ج 5 ، ص 153- 164 ، ج 9 ، ص 252 ، ج 10 ، ص 64 ، ج 13 ، ص 82.

لا يعقل كونه غير حال في الجسم لأنه لو يعقل غير حال في الجسم لم يكن سواداً ، ولا يجوز أن يكون الله تعالى حالاً أبداً ، ولا أن يلاقي الجسم . إذ ذاك يستلزم قدم الأجسام وقد ثبت أنها حادثة »(118) .

ويقول الحلي : « وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاة ، وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح ، وبعض الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين ، إن المعمول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعة بشرط امتناع قيامه بذاته ، وهذا المعنى مختلف في حقه تعالى لاستلزم الالحاد الحاجة المستلزمة للامكان »(119) . كما نفي الاتحاد عنه تعالى بقوله : « إن وجوب الوجود ينافي الاتحاد ، لأن وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغیره لكان ذلك الغير مكناً ، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادق على المتعدد به ، فيكون الواجب مكناً ، وأيضاً فلو اتحد بغیره ، لكان بعد الاتحاد إما أن يكوننا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدماً أو عدم أحددهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون مكناً وهذا خلف »(120) .

وخلالمة القول : فإن الإمام علي (ع) ينفي الحلول عن الذات الالهية المقدسة كما يميل عليها معانى الزمان والمكان والجهات ، ويعتبر أن ذات الحق وجود مطلق لا أول له ولا غاية ، ولا يصدق عليه أي نوع من المحدود والماهيات والكيفيات ومع ذلك فهو أقرب اليها من أي قريب وأدنى من كل داني ، وهو أدنى إلى العبد من نفسه ، بل « هو أقرب اليها من جبل الوريد »(121) كما يقول (ع) أيضاً . وهذا يدحض جميع الآراء التي قالت بأن ذات الله حالة في الأشياء كما قال غلة الشيعة (الجناحية) بأن « روح الله جل اسمه ، كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه »(122) .

وقد أجمع المعتزلة على نفي الجهة عن الله سبحانه ، لأنهم اعتقادوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية(123) . كما أجمعوا على أن الله تعالى « لا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه الزمان ، ولا تجوز عليه المساسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن »(124) كما يذكر الأشعري و« انه أقرب اليها من جبل الوريد ، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو ربهم »(125) .

(118) نفسه ، ج 5 ، ص 153-164 .

(119) شرح التجريد ، ص 180 . انظر أيضاً (ب) ، ج 2 ، ص 176 .

(120) المرجع نفسه .

(121) توحيد الصدوق ، ص 79 .

(122) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 67 .

(123) المعتزلة ، ص 83 . ، عن الصواعق المرسلة ، ج 1 ، ص 77-78 .

(124) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 216 .

(125) الانصار ، ص 13-14 .

- تعدد الصفات : قسم المتكلمون صفات الله الى سلبية وثبتوية . فالسلبية منها هي تلك التي لا تليق بذاته تعالى فتفتيها عن كونه جسماً أو جوهرًا أو عرضاً أو غير ذلك . أما الثبوتية ، فهي تلك التي تليق بذاته كالعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والحياة لأنها ثابتة للذاته تعالى .

والصفات على وجهين : منها ما يوصف بها تعالى للذات ، وهي صفات الذات ، ومنها ما يوصف بها لفعله ، وهي صفات الأفعال ، والفرق بينهما هو أن الأولى مستحقة لها استحقاقاً لازماً ، وغير مقدورة ، إذ لا مقابل وجودي لها ولا ضد ، لأن الضد عجز . فلا نرى في الوجود ما لا يعلم لأنه سبحانه « لم يذهب عنه خفيات غيوب الموى ، ولا غواص من مكنون الدجى ، ولا ما في السموات العلي والأرضين السفل »⁽¹²⁶⁾ كما يقول الإمام علي (ع) . ولا نرى ما لا يقدر عليه لأنه تعالى القادر على كل شيء ، وكل شيء خاضع له ، ولا نستطيع أن نصفه بقدرة وعجز ، وعلم وجهل وسوء وحكمة لأن اتصفه سبحانه بصفتين متقابلتين عمال ، فلا يقال يقدر أن لا يعلم ولا يقدر أن لا يعلم لأن العلم صفة ذاتية ، لا شائبة فيها من الفعل .

أما الثانية فلها مقابل وجودي ويجوز أن يوصف الباري بضداتها وبالقدرة على ضدها لأنها مقدورة والقدرة لا تنسب إلا إلى الفعل ، نفياً أو إثباتاً ، فيقال يقدر أن يفعل أو لا يقدر أن لا يفعل ، وهي تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده ، إذ قبل صدور الفعل لا يصح وصفه سبحانه بتلك الصفة . فقبل خلق الخلق لا يوصف بأنه خالق وقبل إماتته الخلق لا يقال عنه ميت . إلى غير ذلك من الصفات التي لا يصح حملها على الذات إلا بعد وقوع الفعل منه سبحانه⁽¹²⁷⁾ . لذلك يجوز القول : يجب من اطاعه ويضر من عصاه يرفع من اطاعه ، ويُنخفض من عصاه ينفع من أطاعه ويضر من عصاه . فالتضاد هنا ، لا يناسب إلى الذات ، بل إلى فعل الطاعة والمعصية . يقول الإمام علي (ع) : « الحمد لله الخافض الرافع - الضار النافع »⁽¹²⁸⁾ .

وللمعتزلة آراء شبيهة بهذا الصدد حيث يقول الأشعري : « والمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأن صفات الذات لا يجوز أن يوصف الباري بـ ضداتها ولا بالقدرة على ضداتها ... وصفات الأفعال يجوز أن يوصف الباري سبحانه بـ ضداتها وبالقدرة على ضداتها ... »⁽¹²⁹⁾ . وهنا نتساءل كيف يمكن

(126) توحيد الصدوق ، ص 42 .

(127) أنظر الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 153 ، عن تصحيح اعتقادات الصدوق للشيخ المفيد ، ص 11 .

(128) مستدرك نهج البلاغة ص 82 .

(129) مقالات المسلمين ، ج 2 ، ص 524 ، عني بتصحيحه هـ . ريتور ، مطبعة الدولة ، استانبول ، سنة 1930 م .

تصور الذات مع تعدد الصفات؟ إن التعدد الماصل في الصفات لا يعني كونها وراء الذات زائدة عليها أو منفصلة عنها وإنما يعني تعدد في أنواع الكمال وأقسامه ، لا في ذات الكامل المطلق الذي هو المبدأ الأول لكل كمال ، وبتعبير ثان ، كما أن تعدد المخلوقات لا يتنافى مع وحدة الخالق ، كذلك تعدد الكمالات ، لا يتنافى مع وحدة مبدئها .

3 - القدرة الإلهية :

الله ، قادر على الاطلاق ، لا بقدرة زائدة عليه «عن محمد بن عرفة قال: قلت للرضا (ع) : خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟ فقال لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة لأنك إذا قلت : خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره ، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء ، وهذا شرك . وإذا قلت : خلق الأشياء بقدرة ، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة ولكن ليس هو بضعف ، ولا عاجز ولاحتاج إلى غيره ». وعقب الصدوق على ذلك بقوله : «إذا قلنا ، إن الله لم ينزل قادراً ، فإنما نريد بذلك نفي العجز عنه ، ولا نريد إثبات شيء معه لأنه عز وجل لم ينزل واحداً لا شيء معه»⁽¹³⁰⁾ .

فهو القادر بذاته على كل مقدور ، وذاته الواحدة لا يلحقها تغيير ولا تتأثر بعوارض الأجسام كالتعب والضعف والملل والمشقة والعجز ، لأن الله سبحانه ليس بجسم ، ولا محلاً لتعاقب الأعراض عليه ، فهو يؤثر ولا يتأثر ، ويفعل ولا ينفع ، ويغير ولا يتغير ، وهو إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون^(ع) ، (آل عمران / 47) وقضاؤه متقن وأمره مبرم كما يقول الإمام علي (ع) : «لم يؤده خلق ما ابتدأ ، ولا تدبر ما ذرأ ، ولا وقف به عجز عن خلق ولا ولحت عليه شبهة فيها قضى وقدر ، بل قضاء متقن ، وعلم محكم ، وأمر مبرم»⁽¹³¹⁾ .

فهو القادر المطلق على كل تقدير ، وغيره يقدر ويعجز . بهذا الاعتبار كان من الصعب إدراك حقيقة قدرته ، لأنها فوق التصورات والأوهام . وما تعلمه منها ، هو كونها عظيمة ، وهذه العظمة تتجلّي في آثاره التي حيرت العقول وشغلت الأذهان .

والله سبحانه خلق الخلق ، بذاته القادرة ، من العدم ، لا بشيء ولا من شيء كان معه في الأزل أو أحدثه فيما بعد ، شأن الصانع من الخلق ، «لأن كل صانع شيء ، فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق»⁽¹³²⁾ ، كما قال الإمام علي، وبذاته القادرة أيضاً ي عدم الأشياء بعد كونها كما يقول (ع) : «هو المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها»⁽¹³³⁾ ، ذلك أن الله يجعل الشيء موجوداً بعد أن كان معدوماً ويجعل الشيء

(130) توحيد الصدوق، ص 130; 131.

(131) انظر (ح) ج 5 ، ص 153.

(132) توحيد الصدوق، ص 43.

(133) انظر (ح) ، ج 13 ، ص 87.

معدوماً بعد أن كان موجوداً ، وقدرة الله هي التي تجعل الشيء موجوداً من العدم ، ومعدوماً من الوجود . وهذا يعني أن كل ما في الوجود إنما هو خاضع لمشيته ، ولو لم يشأ لم تكن ، ولا شيء من الفعل والترك عنده ضروري ، إنما هو أن شاء فعل وأن شاء لم يفعل كما ذكر الإمام (ع) : « ولو أراد الله أن يخلق آدم من نور ينطفف الأبصار ضياؤه ، وبغير العقول روازه ، وطيب يأخذ الأنفاس عرفه لفعل » (134) .

إلا أن القدرة بهذا المعنى ، لم يقل بها الفلاسفة الذين اعتبروا أن القدرة بهذا المعنى نقصان لا يليق بذاته سبحانه ، وإنجاده للكون ، هو من لوازم ذاته فيمتنع خلوه منه ، فالقدرة لازمة له كلزم العلم وسائر الصفات الكمالية ، فكما يستحيل إنفكاكها عنه يستحيل إنفكاك القدرة عنه ، وفي جواب ذلك قال المتكلمون : « إنه لو لم تكن القدرة بمعنى أن شاء فعل وأن شاء ترك بحيث لم يكن الفعل والترك ضروريان يلزم أحد أمور أربعة : أما نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو مختلف الأثر عن المؤثر .

بيان الملازمة ، إنه لو كان موجباً بذاته ، إما أن لا يوجد حادث أو يوجد فإن لم يوجد لزم نفي الحادث ، وهو مخالف للضرورة والوجдан ، وإن وجد حادث ، فإما أن لا يستند الحادث الموجود إلى مؤثر موجب ، أو يستند فإن لم يستند إلى مؤثر ، لزم عدم استناد الحادث إلى مؤثر ، وإن استند الحادث الموجود إلى مؤثر ، فإما أن يكون المؤثر قدماً أو حادثاً ، فإن لم يكن قدماً ولا متاهياً إلى القديم ، لا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر إذا لم يكن قدماً أو متاهياً إلى القديم ، لا بد له من مؤثر آخر فيلزم التسلسل ، وإن كان المؤثر متاهياً إلى القديم لزم مختلف الأثر عن المؤثر ، لأننا قد فرضناه حادثاً متاهياً إلى القديم الموجب بذاته ، ولازم ذلك كون الأثر مقارناً للموجب ، ولو كان مقارناً خرج عن كونه حادثاً ولزم تعدد القديم ، وهو خلاف المفروض » (135) .

و هنا نتساءل : كيف تتعلق القدرة الالهية بالشيء الحادث ؟ وإذا كان عالم الله يتغير بتغير الأحداث ، فكيف يتغير علمه دون أن تتغير ذاته ؟

وجواب الإمام على ذلك قوله : « أحاط بالأشياء علمًا قبل كونها ، فلم يزد بكونتها علمًا ، علمه بها قبل أن يكونها كعلمه بعد تكوينها » (136) .

فالاختلاف إذاً في الأشياء ذاتها ، لا في علم الله ، ثم إن الماضي والحاضر والمستقبل أمور زمنية تحصل في ذهننا لأننا محدودون بالزمان والمكان أما الله فلا يتصف بالزمان والمكان كهما من معنا ، وعلمه لا يتغير بتغير حالات المكان والزمان .

(134) المرجع نفسه ، ج 13 ، ص 131 .

(135) الشيعة بين الاشاعرة والمعزلة ، ص 154-155 ، عن المواقف للأذكي ، ج 8 ، ص 50 .

(136) توحيد الصدوق ، ص 43 .

أما المعتزلة ، فمنهم من قال : « إن الله تعالى عالم بذاته ، بكل ما كان وما سيكون ، وكل المعلومات عنده بعلم واحد والاختلاف بين ما سيكون وما كان ، يرجع إلى الاختلاف في الأشياء نفسها لا في علم الله »⁽¹³⁷⁾ والمبدأ العام عندهم هو أن الله قادر وذاته لا يلحقها تغيير .

4 - كلام الله - القرآن الكريم :

إن مسألة كلام الله من المسائل التي تجاوزت حد الخلاف الفكري بين علماء الدين ، وأصبحت قضية كبيرة تبللت حولها الأفكار وهاج الناس ، ودخلت العامة في التزاع فزادت تعقيداً وغموضاً .

وهذه القضية متصلة إتصالاً وثيقاً بصفات الله ، لأن الكلام صفة من صفاته تعالى . وقد ورد في القرآن الكريم آيات يسند الله فيها الكلام لنفسه كقوله جل شأنه « وَكَلَمُ اللَّهِ مُؤْسَى تَكْلِيْبًا »⁽¹³⁸⁾ (النساء / 164) كما أنه من الثابت من الوجهة الدينية أن القرآن كلام الله .

« عن الحسين بن خالد ، قال : قلت للرضا علي بن موسى (ع) : يا ابن رسول الله أخبرني عن القرآن أخلاق أم مخلوق ؟ فقال : ليس بخالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله عز وجل »⁽¹³⁹⁾ . وهنا نتساءل : ما معنى وصف الله تعالى بالمتكلم ؟ وما معنى أن القرآن كلام الله ؟

إذا كان الله تعالى قد أسند الكلام إلى نفسه ، فلا ينبغي القول بأنه كلام على الحقيقة ، بما يعني ذلك من استعمال الأدوات والآلات شأن كل متكلم من الخلق ، بل إن ما ورد في القرآن من أخبار وأوامر ونواهي ، إنما صدرت عنه ، وهو لا يحتاج في كونه مخبراً إلى هذه الأدوات الجسمية المترفة عنها كما في « النبأ » ، « الذي كلام موسى تكليباً ، وأراه من آياته عظيماً ، بلا جوارح ولا أدوات ، ولا نطق ولا هروات »⁽¹⁴⁰⁾ . وكونه غير يحتاج إلى آلة النطق هذه ، لم يصدق في حقه التلفظ بالحرف لدلائلها على استعمال هذه الأدوات ، فالله تعالى : « يقول ولا يلفظ »⁽¹⁴¹⁾ . كما يقول الإمام (ع) أيضاً .

وهكذا فقد ثبت أن الله متكلماً ، وكلامه متزه عن أحوال مخلوقاته ، فلا يكون بلسان ولا أدوات ولا حروف وإنما هو فعل منه مثله وصورة للمتكلفين بالكتابية فالباري تعالى مثله لجبريل (ع) بالكتابة في اللوح المحفوظ حتى بلغه محمد ﷺ بالوحى ، فبشر به قومه ودعاهم

(137) ضحي الإسلام ، ج 3 ، ص 32.

(138) توحيد الصدوق ، ص 223.

(139) انظر (ح) ج 10 ، ص 88.

(140) نفسه ، ج 13 ، ص 82.

إليه وجعله حجة الله عليهم ، ولم يكن في مقدوره أن يفعل ذلك لو لم ينزل القرآن بلغة القوم الذي أنزل لهم ، فكان ذلك لطفاً من الله بعباده ، فكلامه سبحانه ، فعل منه إنشاء ، ومثله لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان كذلك لكان قدِّيماً ، وكان إلهاً ثانياً ، وقد ثبت أن القدم أخْص صفات الله تعالى ، ولو كان من يشاركه فيه ، لكان مشاركاً للباري في أخْص صفاتَه وكان يجب عليه ما يجب على الله تعالى من الصفات ، وكان الله شريكًا في الألوهية وهذا ع الحال ، ذلك أن الله وحده لا شريك له . يقول الإمام علي (ع) : «إنما كلامه سبحانه فعل منه ، إنشاء ومثله ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قدِّيماً لكان إلهاً ثانياً»⁽¹⁴¹⁾ . وإثبات كونه قدِّيماً في غاية السفه والنقص في حقه تعالى لعدم وجود من يكلّمهم في الأزل .

وخلالص القول ، إن الله سبحانه وتعالى متكلم ، يعني أنه أوجد حروفًا وأصواتًا مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية كما كلام الله موسى من الشجرة فأُوجد فيها الحروف والأصوات . وهذا الكلام هو محدث ، ولو كان قدِّيماً لكان إلهاً ثانياً . وخالف الأشاعرة العقل وأثبتوا كلاماً آخر نفسانياً مغايراً لهذه الحروف والأصوات وقالوا بأنه كلام الله على الحقيقة ، وهو قديم قائم بذاته⁽¹⁴²⁾ .

ولقد أثيرت حول القرآن أيضاً قضية أخرى تتعلق بكونه مخلوق أو غير مخلوق . وما آثر عن الإمام علي والأئمة عليهم السلام من كلام في هذا الصدد يثبت بأن القرآن هو كلام الله فقط ، دون القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق . عن «سليمان بن جعفر الجعفري قال : قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (ع) : يا ابن رسول الله ما تقول في القرآن ، فقد اختلف فيه من قبلنا ؟ فقال قوم : انه مخلوق ، وقال قوم : إنه غير مخلوق . فقال (ع) : أما إني لا أقول في ذلك ما يقولون ، ولكني أقول : إنه كلام الله»⁽¹⁴³⁾ .

و«عن الأصيغ بن نباتة قال : لما وقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب على الخوارج ووعظهم وذكرهم وحذرهم القتال قال لهم : ما تنقمون مني ؟ إلا إني أول من آمن بالله ورسوله فقالوا : أنت كذلك ، ولكنك حكمت في دين الله أبا موسى الأشعري . فقال (ع) : والله ما حكمت مخلوقاً ، وإنما حكمت القرآن»⁽¹⁴⁴⁾ .

وقد اعتبر أحدهم أن الجدال في القرآن والقول بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، هو بدعة اشتراك فيها السائل والمجيب . فقد كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا إلى بعض شيعته ببغداد : «... نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة اشتراك فيها السائل والمجيب ،

(141) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 82 .

(142) فضائل أمير المؤمنين وإمامته ، ج 1 ، ص 145 .

(143) توحيد الصدوق ، ص 224 .

(144) توحيد الصدوق ، ص 225 .

فيتعاطى السائل ما ليس له ويتكلف المجيب ما ليس عليه ، وليس الخالق إلا الله عز وجل ، وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا يجعل له اسمًا من عندك ، فت تكون من الضالين »⁽¹⁴⁵⁾ .

وهكذا فالقرآن كلام الله ووحى الله وكتاب الله ، ولم يجيء فيه انسه مخلوق ، لأن المخلوق في اللغة قد يكون مكتوبًا ، ويقال : كلام مخلوق أي مكتوب ومن زعم بأن القرآن مخلوق بهذا المعنى فقد كفر ، ومن زعم بأنه غير مخلوق بمعنى أنه غير محدث وغير منزّل ، فقد أخطأ وقال بغير الحق والصواب . وقد أجمع أهل الإسلام على أن القرآن كلام الله عز وجل على الحقيقة دون المجاز من غير جدل أو نقاش لأن التشدد في هذه المسألة ليس من الدين . لذلك فقد توقفوا عن القول بأن القرآن مخلوق أو غير مخلوق وأثبتوا بأنه كلام الله المحدث .

لقد كانت هذه القضية من أبرز القضايا في تاريخ المعتزلة والفكر الإسلامي ، لتعلقها بالمبادئ الدينية والأساسية ولتأثيرها على الأوضاع الاجتماعية والسياسية . ولم تختلف المعتزلة كما اختلفت حول هذه المسألة فقد تباهيت وجهات نظرها فيما يتعلق بمسألة كلام الله ، هل هو جسم أم عرض؟ وهل يبقى أم لا يبقى؟ وهل هو حروف أم لا؟ وهل هو موجود مع كتابه أم لا؟ وهل القرآن معجز أم لا؟ وهل الله متكلم أم غير متكلم ، وغير ذلك من الاختلافات التي وصلت حد السيف والجدل العقيم . ومع اختلافهم هذا فقد أجمعوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكایات عنه »⁽¹⁴⁶⁾ .

والنتيجة التي توصلوا إليها هي ، أن القرآن والكتب المنزلة يستحيل أن تكون قدمة بل أنها مخلوقة ، خلقها الله في غيره بوسيلة من ثلاثة وسائل ، إما عن طريق الوحي والقذف في العتب ، وأما عن طريق بعض الأجرام السماوية كما جرى لموسى ، وأما بواسطة أنبياء يكلمون عن الله . فالقرآن إذن من خلق الله ، وقد ظهر في الزمان كسائر المخلوقات ، ولم يكن منذ الأزل لأنه مخلوق .

بهذا تكون قد أعطينا فكرة عن مبدأ التوحيد كما هو عند الإمام علي (ع) وعند المعتزلة ، وكان الهدف من وراء ذلك هو تنفيذه هذه الفكرة من كل المعتقدات والتصورات الشعبية الظاهرة بالأساطير والأوهام والانتهاء إلى فكرة أنه واحد متفرد بذاته ، لا شبه له من المخلوقين . ولقد جاءت أفكار المعتزلة منسجمة مع ما تحدث به الإمام (ع) في هذا المجال بدليل الاتفاق شبه التام بينها على تزييه تعالى وتوحيده ، ونفي الصفات عنه ، كما يظهر بوضوح في مختلف مواضيع هذا الكتاب . وهذا يؤكّد بأن الإمام علي (ع) كان من أوائل

(145) نفسه ، ص 224.

(146) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 45.

الذين دافعوا عن مبدأ العدل والتوحيد بعد النبي ﷺ فكانت نصرته له تارة بيده وسيفه ، وتارة بلسانه ونطقه ، وتارة بقلبه وفكره فحق له أن يكون سيد أهل العدل والتوحيد وإمامهم كما يقول ابن أبي الحميد : « ... وإن قيل عدل وتوحيد ، فهو إمام أهل العدل والوحديين »⁽¹⁴⁷⁾ . وكان في ذلك أوضح من كل ناطق بلغة العرب من الأولين والآخرين إلا من كلام الله سبحانه وكلام رسول الله ﷺ .

ثانياً : العدل

العدل ، هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح . ويقابله الظلم ، وهو أصل الشقاء والبلاء . والعدل صفة كريمة من صفات الباري جل اسمه ، فهو « العدل الذي لا يجوز »⁽¹⁴⁸⁾ كما قال الإمام علي (ع) . وقد أمر به سبحانه في كتابه العزيز ﴿ يَا ذَاوَدِ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْعَدْلِ ﴾ (ص / 26) . وجعله صنوا الآيات ، فقال جل القائل ﴿ إِنَّمَا يُحِبُّ الظَّالِمَاتِ مَنْ أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة / 8) .

وهو فرض فرضه الله على ولاة الأمور الذين استرعاهم أمر عباده وقتلهم أمرورهم وتدبرهم ، لما في ذلك من عمران للبلاد وسلامة للنفوس ، يقول أرسطو في وصيته إلى الإسكندر « وبالعدل قامت السموات على الأرض ، وبالعدل بعث الأنبياء المطهرون .. وبالعدل صورة العقل الذي وصفه الله - عز وجل - في أحب خلقه إليه ، وبالعدل عمرت الأرض ، وقامت المالك ، وانطاع العباد وبه أنس المستوحش ، وقرب المتباعد وسلمت النفوس من كل دغل وسلم ملوكها من كل فساد »⁽¹⁴⁹⁾ .

والعقل يحكم مستقلًا بوجوب العدل وحسناته وكمال منزلته من دون أن يكون هناك ملة أو دين ، كما يحكم بقبح الظلم ، وهذا أمر مركوز في جبلا البشر العاقل الذين فطروا على التمييز بين الخير والشر ، النافع والضار ، الحق والباطل ، فهل ينكر العقل والعقلاء حسن الصدق وقبح الكذب ؟ وهل ينكرون حسن الأمانة وقبح الخيانة ؟ وهل هم بحاجة إلى من يرشدهم إلى هذا أو ذاك ؟

والعدل هو من أميز صفات الله عز وجل فلا يصدر عنه ما يتناقض وعلمه وانصافه ، بل ان كل ما في الوجود ينم عن ذلك لمكان اتقانه وكونه على مقتضى العدل ونوميس الصلاح والحكمة والأغراض السامية لقوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ، ذَلِكَ

(147) انظر (ج) ، ج 7 ، ص 203.

(148) مستدرك نهج البلاغة ص 50.

(149) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام . تحقيق عبد الرحمن بدوي ، دار الكتب المصرية سنة 1954 ، ص 125.

ظُلْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوْيَلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (ص / 27) . لذلك كان من العبث نسبة الظلم والشر الى العادل الحكيم خالق الأكون ومرسل الرسل ومنزل الكتب ، الذي يأمر بالعدل والاحسان ويعاقب على الظلم والعدوان ، وينتقم من كل ذي شر وهو الذي ما أمر إلا بخير وما نهى إلا عن شر ، ويترعرع من العدل القضايا التالية :

١- نظرية المصلحة :

إن الله سبحانه ، لم يخلق الخلق عبثاً على وجه يخلو من الحكمة ، ولم يتركه متخيطاً في معمعياته ، بل خلق ما خلق على وفق النظام الكلي ومصلحة العباد فضيبيط أعمالهم وكتب آجالهم في كتابه المبين الى يوم الدين ، لا طمعاً بطاعتهم ، ولا خوفاً من معصيتهم ، لأنه تقدس ذكره ، لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية ، فهو الغني بذاته ، فلا تجوز عليه الحاجة لتنزهه عنها ، كما أن العبث يقدح في عدل الله تعالى ، واللطف بعباده يلزم عليه عقلأً ، إذ لا سبيل الى الامتثال بأوامره ونواهيه ، ما لم يعمل على إزالة مختلف العوائق والحواجز المانعة من ذلك حتى لا يكون للعبد حجة في ترك الامتثال له علماً بأن وضع القوانين والأنظمة من الله ضروري لمصلحة العباد في الدارين إذ لا يعقل من الله الخبير اللطيف أن يترك عباده بلا دليل يرشدهم الى طريق الحق والصواب . فالتكليف إذن حاصل لقول الإمام علي (ع) : « الذي خلق الخلق لعبادته ، وأقدرهم على طاعته بما جعل فيهم »⁽¹⁵⁰⁾ ، إلا أنه لم يتتجاوز سبحانه في ذلك قدرة الخلق وطاقته ، لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها .

إذا كان تعالى يفعل بما فيه مصلحة عباده ، فهل يجوز في حقه أن يظلمهم ؟ لقد أنزل الله عز وجل القرآن على عباده ، وفيه تبيان لكل شيء يجعله حجة عليهم وأمرهم باجتناب محارمه ونواهيه ، والأخذ بما أحب لهم من الأعمال وترك ما كرهه لهم منها . ثم وعدهم بالثواب وأوعدهم بالعقاب . وكان سبحانه صادقاً في معاده لطابتة ما نطق به كتبه بما وعد به في الدنيا والآخرة ، مترفعاً عن ظلم عباده لترفعه عن الأسباب المستوجبة للظلم . وكان تدبره لهم بالعدل والحكمة كما يقول الإمام علي (ع) . « الذي صدق في معاده وارتفع عن ظلم عباده وقام بالقسط في خلقه ، وعدل عليهم في حكمه »⁽¹⁵¹⁾ . لذلك فلا يجوز في حقه الظلم ، فيعاقب المحسن أو يثيب المسيء لأن هذا يتنافي مع حكمته وعدله وما نصادفه من أنواع المظالم والشروع ، إنما يعود لا إلى الله بل الى النقص الحاصل بالعباد الذين « ألقوا المحبينة على ربهم »⁽¹⁵²⁾ ، كما في « النهج » وكما في قوله تعالى ﴿مَا أَصَابَكُ مِنْ حَسَنَةٍ فَمَنِ الْلَّهُ أَعْلَمُ بِمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمَنْ تَفَسَّكَ﴾ (النساء / 79) ، أي أن ما يصيب الإنسان من نعمة

(150) توحيد الصدوق ، ص 32.

(151) انظر (ج) ج 13 ، ص 44.

(152) نفسه ، ج 13 ، ص 146.

فمن الله تفضلاً وإحساناً ، وما يصيبه من سيئة فمن نفسه التي اقترفت الذنوب ، وإن كان كلامها من عند الله خلقاً وتقديراً . فالله أجل من أن ينزل الظلم والمعصية بعباده . سئل أبو حنيفة عن مصدر المعصية فقال : « لا تخلو من ثلاثة : إما أن تكون من الله عزّ وجلّ وليس منه ، فلا ينبغي لل الكريم أن يعذب عبده بما لا يكتسبه ، وإما أن تكون من الله عزّ وجلّ ومن العبد ، وليس كذلك ، فلا ينبغي للشريك القوي أن يظلم الشريك الضعيف ، وإما أن تكون من العبد ، وهي منه فإن عاقبه في ذنبه ، وإن عفى عنه فبكرمه وجوده »⁽¹⁵³⁾ .

ويعلل ابن ميثم البحرياني وجود هذه الشرور بقوله : « والباري تعالى عادل بالنظر إلى علمه وقضائه ، أي لا يقضي في ملكه بأمر إلا وهو على وفق النظام الكلي والحكمة البالغة ، ويدخل في ذلك جميع أقواله وأفعاله ، فإنه لا يصدر منها شيء إلا وهو كذلك . وأما الجزئيات المعدودة شرورة وصورة جور في هذا العالم ، فإنها إذا اعتبرت كانت شرورة بالنسبة . ومع ذلك فهي من لوازم الخير والعدل لا بد منها ، ولا يمكن أن يكون العدل والخير من دونها ، كما لا يمكن أن يكون الإنسان إنساناً إلا وهو ذو شهوة وغضب تلزمها الفساد والشر الجرئي . ولما كان الخير أكثر ، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرًّا كثيراً في الجور والحكمة ، أوجب وجود تلك الشرور الجزئية لوجود ملزوماتها »⁽¹⁵⁴⁾ .

ولنا في هذا المجال كلام حول ما اعتبره البحرياني من أن الشر ضرورة لازمة للخير والعدل وصفة إيجابية واجبة الصدور عن الله تعالى . لقد كان من الأجرد به أن يتناول هذه المشكلة من زاوية أخرى ، فيبني وجوب الشر الجزئي عن الله باعتباره الخير المحسن وعلى أساسه يكون الوجود خيراً محسناً أيضاً ، والطريق الذي يلجه الإنسان إلى هذا الخير هو الخير نفسه . أما الشر فهو الخروج عن هذا السبيل بحيث لا يوجد إلا في حال الانحراف . فالشر إذن هو معنى سلبي لا صفة إيجابية ، والله بريء من صدور الشر عنه حتى في الأقل القليل . هذا بالإضافة إلى أن الشرور الحاصلة في العالم إنما هي ابتلاء من الله لعباده كي يختبرن إيمانهم ثم يحاسبهم بما يستحقون ، فإذا أفسدوا فلا يلجهم إلى الصلاح ، ولكن يتركهم واختبارهم اختباراً لهم ، فمن أحسن أثيب ومن أساء عوقب . ومعنى اختبار الله تعالى العبد ، معاملته إياه معاملة المختبر مجازاً ، إذ حقيقة الاختبار محاولة عليه تعالى ، لعلمه المحيط بالأشياء . وهو يعني أيضاً إظهار ما في المبتلى من جودة ورداءة ، وطاعة وعصيان ، دون التعرف لحاله والوقوف على حقيقة أمره . وهو تعالى يختبر عباده تارة بالمسار ليصبروا وأخرى بالمسار ليشكروا وفي كل الحالين تبدو النفس على حقائقها . يقول الإمام علي (ع) : « أيهما الناس إن الله قد أعاذكم من أن يجور عليكم ، ولم يعذكم من أن يبتليكم ، وقد قال جل من قائل « إنَّ في ذلك لآياتٍ

(153) توحيد الصدوق ، ص 96 .

(154) أنظر (ب) ج 4 ، ص 32 .

وَإِن كُنَّا مُبْتَلِينَ» (المؤمنون / 30) (155)، وإن كانت الخيرات أيضاً ابتلاء كما قال تعالى : «وَتَبَلُّوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةٌ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (الأنبياء / 35) وقوله عز وجل : «وَيَلْوَنَا هُمْ بِالْخُسْنَاتِ وَالْسَّيْئَاتِ لَعَلَّهُمْ يُرْجَعُونَ» (الاعراف / 168)، وعلى هذا الأساس خلق الله الدنيا ، ثم أوجب الجزاء في المعاد لنفوس المبتلين والنعم عليهم بحسب طاعتهم ومعصيتهم في النعمة والابتلاء . «وَإِن الدِّنَّى لَمْ تَكُنْ لِتُسْتَقْرِرْ إِلَّا عَلَى مَا جَعَلَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ النِّعَمِ وَالْأَبْتَلَاءِ وَالْجَزَاءِ فِي الْمَعَادِ» (156)، كما يقول (ع) أيضاً .

أما المعتزلة فقد قالوا بالصلاح والاصلاح واتفقوا « على أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير ويحب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد » (157)، وإذا فالله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم . وليس ذلك فحسب « وإنما لا يقدر تعالى أن يعطي عباده أصلح مما أعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه منهم لكان بخيلاً ظالماً ». فالله يعطي كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاهم أي شيئاً يفوقه في الصلاح لأنه ما من أصلح ، إلا وفوقه ما هو أصلح منه ولكنها يستطيع أن يفعل أمثال ما فعل من الصلاح والبعض يرفض حتى هذا القول الأخير » (158) . كما اتفقا على أن الله تعالى « منته أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً » (159) وأجمعوا على أن الله عادل (160) ، وقالوا « بأن جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ، ولا عبث ولا فاحشة ، والفواحش والقبائح والكذب والجهل من أفعال العباد والله تعالى منزه عنها ، بريء منها » (161) .

وختلاصة القول إن الله يسير بالكون لخير الإنسان وسعادته وإنه لا يمكن أن يرسيه الشر أو أن يأمر به .

2 - نظرية المحسن والقبح :

وهي تتفرع من قضية كون الله عادل وتدور حول الأسئلة التالية :

ما هو السبب الذي جعل العدل حسناً والظلم قبيحاً؟

ما هو المرجع الذي نرجع إليه في معرفة ما إذا كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً؟

(155) انظر (ج) ج 7 ، ص 110 .

(156) نفسه ، ج 16 ، ص 74 .

(157) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 45 .

(158) المعتزلة ، ص 102 .

(159) الملل والنحل ، ص 45 .

(160) المعتزلة ، ص 67 .

(161) فضائل أمير المؤمنين وإمامته ، ج 1 ، ص 186 .

وهل يستطيع العقل الانساني أن يدرك هذه الأمور بنفسه ؟

إن الله تعالى عادل ، لم يأمر إلا بما حسن من الأفعال ولم ينه إلا بما ساء وقبح منها كما ذكر الإمام (ع) في نهجه : (فإنه لم يأمرك إلا بحسن ، ولم ينهك إلا عن قبيح⁽¹⁶²⁾) وذاته الكريمة العادلة اقتضت ذلك . لهذا فإن كل أمر فيه خير وصلاح للناس إنما هو أمر من الله بصرف النظر عن قائله ، فاقتضى القول بوجوب طاعة الله في كل ما أمر به لكونه حسناً وترك كل ما نهى عنه لكونه قبيحاً فوراء كل أمر ونهي سر وحكمه يوجب حسن المأمور به وقبح النهي عنه . من هذا المنطلق نستطيع القول أن حسن الفعل سابق على أمر الله وقبحه متقدم على نهيه تعالى ، وإن الله أمر بهذا الفعل لأنه حسن ونهى عن ذلك الفعل لأنه قبيح ، ولا يصح قولنا ، بأن هذا حسن لأن الله أمر به ، وهذا قبح لأن الله نهى عنه . وهذا يعني أن من الأشياء ما هو حسن لذاته وإن لم يرد به أمر شرعي ، ومنها ما هو قبيح لذاته وإن لم يرد به نهي شرعي ، مما يدفعنا إلى التأكيد بأن الحكم على حسن الأشياء وقبحها ممكن بالعقل وسابق على ورود الشرائع .

أما الأشاعرة ، فقد أنكروا حكم العقل بالحسن والقبح ، فالقبيح هو النبي عنه شرعاً ، والحسن هو الذي لم يرد فيه نهي من الشارع ، يقول الأشعري « الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقييناً »⁽¹⁶³⁾ .

فالحسن والقبح تابعان لأمر الشرع ، ولا مجال لحكم العقل ، فهوتابع للشرع ، فلو ان الشرع أمر بالكذب ونهى عن الصدق لا أصبح الكذب حسناً والصدق قبيحاً . وهذا خلاف لما عليه جبلة البشر العاقل ، فالأشعري ينكر ما هو بدائي وفطري وضروري عند كل ذي عقل سليم ، لأن العقل إذا خلص من المواتع لا ريب من أن يختار الصدق لحسنها وينفر من الكذب لقبحه ، وهو قادر على ذلك بمعزل عن الشرع ، ودليلنا على ذلك أنه قبل ورود الشرائع السماوية كان البدوي أو الجاهلي يحكم على حسن الأشياء وقبحها بالعقل . ولو جاز وقوف الحسن والقبح على أوامر الشارع لما حكم بحسن الأشياء وقبحها من ينكر الشرائع والأديان .

ولقد تحدث الإمام (ع) عن هذه الحقيقة فكتيراً ما كان يمدح العقل ويرفع من شأنه ويناطب الإنسان العاقل بقوله « كفاك من عقلك ما أوضح لك سبل غيرك من رشدك »⁽¹⁶⁴⁾ . فالعقل قادر على التمييز بين الخير والشر ، الحسن والقبح ، بحكم الفطرة والبداهة ، لذلك

(162) انظر (ج) ، ج 16 ، ص 77 .

(163) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 101 .

(164) انظر (ج) ، ج 20 ، ص 65 .

فقد اعتبره من أبلغ المناهج وأقوم المسالك ومن استرشد بغيره فقد ضل سواء السبيل : « من استرشد غير العقل ، أخطأ منهج الرأي »⁽¹⁶⁵⁾ .

أما المعتزلة فإنهم لما أقرروا بأن الله عادل وأن أعماله لغاية ، كان من الطبيعي أن يثروا مسألة الحسن والقبح في الأفعال ، فرأوا أن الحسن والقبح في الأفعال ذاتيان فجعли جميع الأعمال الحسنة ، كالصدق والاحسان والشجاعة ، فيها صفة ذاتية جعلتنا نحكم عليها بأنها حسنة ، وكذلك الحال في جميع الأعمال القبيحة كالكذب والظلم وغير ذلك ، والشرع إنما يتبع ما أمر به العقل وما نهى عنه ، فالعقل يدرك والشرع يخبر ، لهذا قالوا بالتحسین والتقبیح العقلین⁽¹⁶⁶⁾ .

إن القول بالحسن والقبح الذاتيين يعطي العقل دور الادراك والاكتشاف أي أن العقل يدرك الحسن الموجود في الأشياء الحسنة فيستحسنها ، ويدرك القبح الموجود في الأشياء القبيحة فيستقبحها . ولو لا وجود صفتی الحسن والقبح في الأشياء ذاتها لما تمكن العقل من إدراك ذلك . أما الشرع فإنه لم يأمر بالحسن وينهي عن القبح إلا لما فيه من حسن وقبح ذاتيين . واستدلوا على ذلك بأدلة أهمها :

- 1 - ان الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم الى العقل وتتجاذب بالعقل .
- 2 - لوم يكن في الأشياء حسن وقبح ذاتيان ، لافحتم الرسل وما استطاعوا الدعوة .
- 3 - لوم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح ، بل هي من عمل الشرع ، لما أمكن الفقهاء أن يعملوا عقوبهم في المسائل التي لم يرد فيها نص ولا استحال تعلييل الأحكام⁽¹⁶⁷⁾ .

ويعتبر هاشم معروف الحسيني ، ان هذا هو رأي المقدمين من المعتزلة ، أما المتأخرن منهم ، كالجباري مثلاً ، فيقولون بثبوت حسن الأشياء وقبحها لوجود صفة في الأفعال تقتضي حسنها أو قبحها ، ويذكر عن الجباري أحد أعلامهم المتأخرین « إن حسن الأشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات فضرب اليتيم بذاته لا يتصف بأي صفة منها ، ولكنه يكون حسناً إذا وقع بقصد تأديب اليتيم وقبيحاً إذا وقع بقصد الإساءة اليه »⁽¹⁶⁸⁾ .

وهكذا يظهر لنا ، من خلال هذه النظرية ، كيف أن المعتزلة تسلم بقدرة العقل الانساني على الادراك والاكتشاف ومعرفة الخير والشر وإدراك الحسن والقبح دون اللجوء إلى الشرع لكي يقرر ما هو الحسن وما هو القبيح . هذا يعني أن الانسان مكلف قبل ورود

(165) المرجع نفسه ، ج 20 ، ص 26.

(166) فلسفة التوحيد ، ص 67.

(167) ضحي الاسلام ، ج 3 ، ص 47-48.

(168) الشيعة بين الاشاعرة والمعزلة ، ص 187-188.

الشائع بعمل الحسن والامتناع عن القبيح حتى ولو لم تصل إليه الشرائع ، وهذا التكليف مرتبط بما يدل عليه العقل . لذلك فقد قرروا المسؤولية الأخلاقية في الدين وجعلوا العقل المادي والحاكم والمرجع في ذلك . أما خصومهم فكانوا يعتبرون أن الحسن والقبح تابعان لأمر الشرع وحكمه . فالشرع مثبت وليس مخبر ، ولا يوجد شيء حسن أو قبيح بذاته .

3 - حرية الارادة الإنسانية :

هذه المشكلة من أكثر المشاكل الكلامية تعقيداً وأوفرها بحثاً ودراسة ولقد سميت بالجبر والتقويض ، أو بالقضاء والقدر ، وحار فيها الفلاسفة قد يفهم وحديثهم . ولقد أثارت هذه المسألة حفيظة رجال الفكر في الإسلام ، فتضارعوا فيها إلى جماعتين بلغت كل منها حد التطرف ، فالجبريون ، وعلى رأسهم « جهم بن صفوان » يقولون « إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات . كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغابت ، وتغييت السماء وأمطرت ، وامتهنت الأرض ، وأنبتت إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً »⁽¹⁶⁹⁾ .

أما المعتزلة الذين قرروا مبدأ حرية الارادة الإنسانية ، فقد اتفقوا « على أن العبد قادر على خالق لأفعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة »⁽¹⁷⁰⁾ .

وسبب هذا التطرف بين المسلمين هو تباين الأدلة العقلية واختلاف ظواهر النصوص . فمن ناحية نرى أن الله سبحانه خلق الخلق ولم يدعهم في جهة ولا عمي ، بل أرسل لهم الكتب ، وبعث فيهم الرسل ليكونوا حجة عليهم يوم القيمة ، حيث ينال كل منهم جزاء ما اقترفـت يداه . فلا يعقل والخالة كذلك أن ننفي قدرة الإنسان في خلق أفعاله ، لأنـه لو كان مجرراً عليها ، لذهب معنى الثواب والعقاب ويظل التكليف ، ولما كان هناك مبرر للكتب المنزلة والأنبياء المرسلين ، وقد مثل هذا الموقف المعتزلة وقد أثبـتوا « الاختيار الكلي للعبد في جميع أفعال العباد ، وأنكرـوا قضاء الله تعالى وقدره بالكلية في الأفعال الاختيارية »⁽¹⁷¹⁾ « والاـ لم يكن تعذيب العبد عدلاً عند عدم الاختيار لذلك فقد أوجـبوا ثواب المحسن وعقاب العاصي »⁽¹⁷²⁾ .

(169) الملل والنحل ، ج ١ ، ص 87 .

(170) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص 45 .

(171) الغزالى : كتاب الأربعين ، ط ١ ، سنة 1978 دار الثقافة ، بيروت ، ص 11 .

(172) فضائل أمير المؤمنين وإمامته ، ج ١ ، ص 184 .

ومن ناحية أخرى ، إذا أطلقنا يد الإنسان في الفعل والاختيار ، فإن هذا من شأنه أن يجعل إرادة الله محدودة ، فلا تشمل كل شيء ، ونكون بذلك قد جعلنا شريكاً لله في إيجاد هذا العالم . ولكن النصوص القرآنية تدل على شمول إراداته تعالى وقدرته ، وإنه الصانع الوارد الذي لا شريك له ، وقد مثل هذا الجانب الجبرية . كذلك فقد حفل القرآن الكريم بكثير من الآيات التي تنسب حرية الاختيار إلى الإنسان لقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحُقْقُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ، وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا ﴾ (يونس / 108) قوله جل القائل ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (ال وعد / 11) وهناك آيات تشير إلى أن الإنسان مجرد وسيلة بالإرادة الإلهية التي تسير الكون كله كقوله عز وجل ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾ (الأعراف / 188) .

وحار قوم بين أدلة هؤلاء وأولئك وحاولوا التوسط بينهما ، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعري الذي قال بمقولة « الكسب » وقد فسره بعض أتباعه بأنه « الاقتران العادي بين القدرة المحدثة (أي قدرة الإنسان) والفعل فالله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته فهذا الاقتران هو الكسب » (173) .

ويعلق أحد أمين على ذلك بقوله : « وهو - كما ترى - لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر ، فهو شكل جديد في التعبير عن الجبر - فهو يرى أن القدرة المحدثة لا تؤثر في المقدور ، ولم ينكر أن هذا الذي سماه كسباً من خلق الله . فلِمَ هذا الدوران والتبيجة القول بالجبر » (174) .

وسلك الإمام علي (ع) سبيل الوسط بين الجبر والتقويض ، وقال بالنزلة بين المترفين وقبل أن نبين موقفه من هذه القضية ثميل إلى شرح المعنى المراد بكل من الجبر والتقويض والنزلة بين المترفين .

يقول الشيخ المفيد رحمه الله :

« الجبر وهو الحمل والاضطرار إليه بالكسر والغلبة ، وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه . . . ، وإذا تحقق القول في الجبر على ما وصفناه كان مذهب الجبر هو قول من يزعم أن الله تعالى خلق في العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضدتها والامتناع منها وخلق فيهم المعصية كذلك ، فهم المجبرة حقاً والجبر مذهبهم على التحقيق .

والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والاباحة لهم ما شاؤوا من

(173) ضحي الإسلام ، ج 3 ، ص 57.

(174) المرجع نفسه ، ج 3 ، ص 57.

الأعمال . . . والواسطة بين هذين القولين ، ان الله أقدر الخلق على أفعالهم ومكتنهم من أعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد ، فلم يكن بمتكينهم من الأعمال مجبأ لهم عليها ، ولم يفوضوا اليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها ووضع لهم الحدود فيها وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبحها ، فهذا هو الفصل ، بين الجبر والتغويض » (175) .

هذا ، فمن دان بالجبر فقد أبطل العقوبة على المذنب ، إذ لا يجوز في عدل الله أن يأمر بشيء ثم يعاقب عليه ، ومن قال بذلك ، فقد كذب الله في وعيده حيث يقول ﴿بَلْ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحْاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة / 81) وأما من دان بالتغويض ، فقد وهن الله وأضعفه ، لأن المفوض إليه غير محظوظ عليه أن يفعل ما يشاء ، فهو يعمل بعشيته إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، فهو شريك للباري في تدبیر عالم الوجود ومن قال بذلك فقد أبطل وعد الله ووعيده وأمره ونهيه وثوابه وعقابه . ولقد أثار الإسلام هذه القضية ، ويعتبر الإمام علي أول من خاض فيها من المسلمين بعد النبي ﷺ .

والإيه يرجع القول بالمنزلة بين المترتبتين ؛ فقال عندما سأله أحدهم عن القدر : « بحر عميق فلا تلجه . . . وبيت مظلم فلا تدخله . . . وسر الله فلا تبحث عنه » . وعندهما أحج عليه السائل قال : « لما أبىت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تغويض » (176) .

إن القدر هو سر الله في عباده ، وقد نهى (ع) المستضعفين من الخوض فيه حتى لا يشتبه عليهم الأمر فيفضي بهم إلى القول بالجبر أو بالتغويض وللامام (ع) أحاديث كثيرة ينفي فيها التغويض من ذلك قوله : « أوحى الله عز وجل إلى داود (ع) : يا داود تريد وأريد ولا يكون إلا ما أريد ، فإن أسلمت لما أريد ، أعطيتك ما تريده ، وإن لم تسلم لما أريد اتعبتك فيما تريده ، ثم لا يكون إلا ما أريد » (177) .

وجاءه رجل آخر وسأله عن القدر قال : « أخبرني عن رحمة الله ، أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد ، أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله ؟ قال : فقال له الرجل : بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد ، فقال أمير المؤمنين (ع) : قوموا فسلموا على أخيكم فقد أسلم وقد كان كافراً ، قال : وانطلق الرجل غير بعيد ، ثم انصرف إليه فقال له : يا أمير المؤمنين أبالمشية الأولى نقوم ونقعد ونقبض ونبسط ؟ فقال له أمير المؤمنين (ع) : وانك لبعد في المشية أما أي سائلك عن ثلاث لا يجعل الله لك في شيء منها مخرجاً : أخبرني أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاؤوا ! فقال : كما شاء ، قال (ع) : فخلق الله العباد لما شاء أو

(175) المجلسي : بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 6 ، مصدر غير محقق .

(176) نفسه ، ج 3 ، ص 17 .

(177) توحيد الصدوق ، ص 337 .

قال : يأتونه كما شاء ، قال (ع) : قم فليس لك من المشية شيء // (178).

لقد توهם السائل ، أن أعمال العباد لو كانت واقعة بقدر الله تعالى ، للزم الظلم إذا عذبوا عليها ، إذ لا يحيص لهم عن القدر . كما أن هذا التوهם ، الجما المفروضة إلى التفويض ونفي القدر . فأجاب (ع) بأن أعمال العباد مسبوقة برحمته مرتبطة بها ومقدرة كسائر الأشياء لأن رحمته وسعت كل شيء . فإن كانت مقدرة بها فلا معنى لأن يكون في التقدير ظلم . وحيث انه نفى التفويض وأثبت القدر توهם السائل الجبر وسأله ، أليس بالمشيحة الأولى ... إذ ان ثبات القدر في الأعمال يستلزم كونها بمشيخته . وهكذا فإن نفي أحد الطرفين يجر إلى نفي الطرف الآخر ، والقرار في الوسط ، حيث أثبت (ع) للعبد مشيحة والله تعالى مشيحة إلا أنها متقدمة حاكمة عليها ومؤثرة فيها ، فليس للعبد من مشيخته شيء مفوض إليه من دون تأثير مشيخته تعالى ، وهذا هو الأمر بين أمرين من هنا نستدل على تعلق القدر بأفعال العباد ، إلا أن هناك من الأحاديث ما ينفي الجبر ويثبت قدرة الإنسان على الفعل . فعندما سئل عنها إذا كان مجبراً على ما هو عليه قال (ع) : « لو كنت مجبوراً ما كنت عموداً على إحسان ، ولا مذوماً ، على إساءة ، وكان المحسن أولى باللائمة من المسيء ... ثم قال : أصبحت خيراً فإن أقلب السيئة بمكان الحسنة فأننا المعاقب عليها » (١٧٦) . ويتحدث « النهج » عن هذه القضية ، فيذكر عن الإمام (ع) قوله لمن سأله عن القضاء والقدر « لعلك ظنت قضاء حتى ، وقدراً لازماً ، ولو كان ذلك كذلك لبطل الشواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد إن الله سبحانه أمر عباده تخيراً ونهاهم تحذيراً ، وكلف يسيراً ، ولم يكلف عسيراً ، وأعطى على القليل كثيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مكرها ، ولم يرسل الأنبياء لعباً ، ولم ينزل الكتب للعباد عيناً ، ولا خلق السموات والأرض وما بينها باطلأ » ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » (١٨٠) .

وهكذا فالانسان حر في اختيار الفعل الذي يريده ، بالاستطاعة التي ملکها الله لعباده والتي تسبق الفعل ، فليس في الأمر إكراه العباد على الواجبات والطاعات واجتناب المعاصي ، إلا أنه ليس هناك اختيار مطلق ولا جبر مطلق ، لأن الانسان مختار من حيث أنه عبور ، ومحصور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره ، لقد أمر الله الانسان بفعل الواجب ، ولم يجبره عليه ، بل ترك الأمر لاختياره وإرادته ، ثم حذرته من العصية وأوعده بالعقاب والعذاب ، يؤيد ذلك ما قال الشيرازي : « إن كل مختار غير الواجب مضطراً في

نفسه، ص 365- 366 (178)

. 23 ، ج 3 ، ص 179) بحار الأنوار ،

¹⁸ ج (٢) (١٨٠)، ص ٢٢٧.

اختياره مجبوراً في أفعاله ⁽¹⁸¹⁾ . والمراد بكونه « مضطراً في اختياره » أي جُعل مختاراً لا باختيار منه ، بل خلائق ذلك ، والمراد بكونه « مجبوراً في أفعاله » أي أن لغيره دخلاً في تمام فاعليته فلا يختار الفعل عن استقلال من نفسه .

وهكذا فقد أخذ الإمام (ع) موقفاً وسطاً بين الأشاعرة الذين غالوا في الجبر وزعموا أن الله تعالى أجرى الأعمال على أيدي العباد من غير قدرة مؤثرة لهم فيها وعذبهم عليها ، لأن تكليف ما لا يطاق جائز في حقه ، وبين المعتزلة الذين قالوا بالتفويض ، وإن الله أوجد العباد وفوض إليهم الاختيار في الأفعال فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيّتهم وقدرهم وليس الله في أفعالهم صنع ⁽¹⁸²⁾ ، وأجمع المعتزلة ، إلا الأصم ومعمر ، على « أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم » ⁽¹⁸³⁾ وأجمعوا أيضاً « على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير موجبة لل فعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه » ⁽¹⁸⁴⁾ . وانسجاماً مع نظرتهم بالصلاح والأصلح والتي قالوا فيها بأن الله عادل حكيم يسير بخلقه إلى ما فيه صلاحهم وسعادتهم كان لا بد من أن يقرروا مبدأ حرية الإرادة الإنسانية ، أي أن الإنسان يجب أن يكون حراً ، حتى يكون مسؤولاً .

وخلاصة القول : إننا لا نستطيع أن نذهب إلى أن الإمام علي (ع) كان يقول صراحة بحرية الإرادة كما تقول المعتزلة .

ثالثاً ورابعاً : الوعيد والمنزلة بين المنزليتين

هذه القضية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الإيمان وما يتفرع عنها من ربط الأعمال بالثواب والعقاب . وقد كانت هذه المسألة مثار نزاع و اختلاف بين الفرق الكلامية المتعددة . وتناول الإمام علي (ع) هذه القضية من زاوية دينية ، فكان تحديده للإيمان والمؤمن منسجماً مع المواقف والمبادئ المستقاة من شريعة الإسلام وسنة نبيه .

1 - ما هو الإيمان :

الإيمان هو التصديق بوجود الصانع تعالى بما له من صفات الكمال ونعيوت الجلال وتتوحيده ، وتنزيهه عما لا يليق به ، ووصفه بما هو أهل له ، والاقرار بأن محمداً رسول الله والقرآن كتاب الله وحجه على خلقه ، فيه تبيان لكل شيء ، والعمل بما أمر به ونهى عنه من أنواع العبادات ومكارم الأخلاق .

(181) الاسفار ، ج 6 ، ص 312 .

(182) بحار الانوار ، ج 3 ، ص 25 .

(183) الفرق بين الفرق ، ص 115 .

(184) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 275 .

ويكون الإيمان في أول الأمر حالة في النفس ، ثم لا يزال يتتأكد بالبراهين والأعمال الصالحة ويزداد شيئاً فشيئاً حتى يصبح ملكة فيشيع نوره في النفس كاللمضة في القلب ، كما يقول (ع) : « إن الإيمان يبدو لحظة في القلب ، كلما ازداد الإيمان ازدادت اللحظة »⁽¹⁸⁰⁾ . وهذا خلاف ما زعمته « الغسانية » من الخوارج ، لأن الإيمان عندهما « لا يزيد ولا ينقص »⁽¹⁸¹⁾ . ولا إيمان مع الشرك ، لأن الشرك يزعزع النفس وينأى بها عن الحق ويتركها فريسة للضلال ، فتعمى عن الحقيقة ، لهذا كان اليقين فوق الإيمان وكانت التقوى والورع ، ضالة المؤمن ودعامة الإيمان . أما الشرك ، فهو مناقض للإيمان والتظاهر منه أحد أغراضه تعالى ، والغاية التي تنشدتها النفس ، لكمال معرفتها بالله عز وجل .

ومهما يكن من أمر الإيمان ، فقد اختلفت آراء الفرق الإسلامية في حقيقته أشد الاختلاف . فالإيمان حسب مذهب الأشعري هو « التصديق بالجنان ، وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه . فمن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى ، واعترف بالرسل تصدقياً لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى بالقلب صحيح إيمانه حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمناً ناجياً ، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك »⁽¹⁸²⁾ .

أما المعتزلة ، فقالت بأن الإيمان ليس هو التصديق والاعتقاد القلبي فحسب ، بل هو أيضاً العمل بمختلف أنواع العبادات واجبة كانت أم نافلة ، فهو معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وإن كل عمل ، فرضاً كان أو نفلاً ، إيمان وكلما ازداد الإنسان خيراً ، ازداد إيماناً وكلما عصى نقص إيمانه⁽¹⁸³⁾ . فلا يوصف المسلم بالإيمان إلا إذا اجتمع فيه التصديق إلى جانب الإقرار والعمل . لذا فهم لا يعدون العاصي مؤمناً لأن الإيمان تصدقين وعمل والمعصية تتنافى مع الإيمان ، كما لا يعدونه كافراً ، لأقراره بالشهادتين ولما جاء به الرسول الكريم ، وهو من المخلدين في النار ، ولكن منزلته منها دون منزلة الكفار ، لأن الكافر مشرك بالله . من أجل ذلك فقد أنزلته المعتزلة في منزلة وسطى بين الكفر والإيمان ، فقالوا بلسان زعيهم واصل بن عطاء « أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ، ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر »⁽¹⁸⁴⁾ .

أما الخوارج فقد زعموا أن لا واسطة بين الكفر والإيمان ، فمن أقر ولم يعمل بما جاء به الإسلام كان كافراً⁽¹⁸⁵⁾ .

(185) أنظر (ح) ج 19 ، ص 111.

(186) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 141.

(187) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 101.

(188) ظهر الإسلام ، ج 2 ، ص 62 ، عن ابن حزم ، ج 3 ، ص 188.

(189) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 48.

(190) الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة ، ص 217.

مقابل هذا التطرف والغلو ، ظهر القول بالأرجاء الذي يرجع في حقيقته إلى «أن الإيمان تصدق بالقلب وإقرار باللسان ولا تضر معه المعاichi مهما بلغت»⁽¹⁹¹⁾ . فالعمل بهذا الاعتبار ، ليس شرطاً ضرورياً في الإيمان ولا جزءاً من حقيقته .

مقابل هذا الاختلاف الحاصل في حقيقة الإيمان بين الفرق الكلامية المختلفة السالفة الذكر وبين الإمام علي (ع) الذي يعرف الإيمان بكونه «معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان»⁽¹⁹²⁾ نجد أن المعتزلة من أكثر الفرق الكلامية تقرباً منه بهذه المسألة حيث اعتبرت الإيمان الكامل الذي يصح وصف الإنسان به هو القائم على التصديق بالقلب والأقرار باللسان والعمل بالأركان كما سبق ذكره . وهذا خلاف ما ذكرته المرجحة والأشعرية الذين اعتبروا أن العمل ليس ركناً من أركانه ولا داخلاً في حقيقته .

وكما اتفق المعتزلة مع الإمام (ع) في حقيقة الإيمان ، كذلك اتفقت معه في كون الإسلام والإيمان متحدداً حيث يقول (ع) : «لأنس بن إبراهيم نسبه لم ينسبها أحد قبله . الإسلام هو التسليم ، والتسليم هو اليقين ، واليقين هو التصديق ، والتصديق هو الإقرار ، والأقرار هو الأداء والأداء هو العمل»⁽¹⁹³⁾ .

إذا كان العمل هو أحد أهم أركان الإيمان الذي لا يصح بدونه ولا يكون بالاقتصار فقط على التصديق والإقرار لقوله تعالى «قالت الأغراي أمّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَذْخُلُ الْأَيَّمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ» (الحجرات / 14) وإذا كان الإسلام هو العمل حسب التسلسل الذي أورده الإمام (ع) في قوله السابق الذكر ، وإذا كان تشابه طرفين لطرف ثالث يوجب التشابه أيضاً بينها ، فقد تبين أن الإسلام هو الإيمان لقوله تعالى «وَمَنْ يَتَّسَعْ بِغَيْرِ إِسْلَامٍ دِيَنًا فَلَنْ يُقْلِلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْمَخْسِرِينَ» (آل عمران / 85) وقوله عز القائل «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ إِسْلَامٌ» (آل عمران / 19) .

بهذه الآيات استدل المعتزلة على كون الإسلام هو الإيمان ، كما استدلوا على ذلك ببعض الأحاديث مثل قوله ﷺ : «لَا يُزَنِي الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَأَضَافُوا إِلَى ذَلِكَ قَوْلَهُمْ بِأَنَّ الْإِيمَانَ لَوْ كَانَ هُوَ التَّصْدِيقُ وَحْدَهُ ، لَزِمَّ أَنْ لَا يَصْدِقَ عَلَى النَّاثِمِ وَالسَّاهِي ، لَعْدَ كَوْنِهِ مَصْدِقاً فِي هَذِهِ الْحَالَةِ»⁽¹⁹⁴⁾ .

(191) المرجع نفسه ، ص 217.

(192) انظر (ح) ج 19 ، ص 51 ، وهذا ما أثبته أيضاً الغزالى في رسالة «أيتها الولد» ، فقال الإيمان قول باللسان وتصديق بالجهاز وعمل بالأركان» ، ص 15.

(193) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 313.

(194) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 220 ، عن المواقف للإيجي ، ج 4 ، ص 222 .

وهذا ما أثبته ابن أبي الحديد أيضاً في نسبته إلى المعتزلة قوله بأن الإسلام والآيات عبارتان عن معبور واحد ، لأن المعتزلة تقول : « الإسلام اسم واقع على العمل وغيره من الاعتقاد والنطق باللسان »⁽¹⁹⁵⁾ .

2 - الكبائر والصغراء :

بعد هذا التعريف للإيمان والمؤمن يقسم الإمام علي (ع) العاصي التي يرتكبها الناس إلى صغار وكمائن ، ثم يربط الأعمال بالثواب والعقاب . والكبيرة هي التي أوعد عليها سبحانه بالعقاب في النار ، أما الصغيرة فهي مغفورة « . . . من كبير أوعد عليه نيرانه أو صغير أرسد له غفرانه »⁽¹⁹⁶⁾ .

ولا شك في أن من أطاع الله في أي حكم من أحكامه ، فقد فاز بثوابه ورضوانه ، ومن عصاه ، فقد خاب واستحق عقابه ، ولكن عمل حسابه وجزاؤه كما قال تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَأَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَأَهُ﴾ ، (الزلزلة / 7 و 8) . إلا أن هناك من الذنوب ما لا يجدي معها فعل شيء من الأعمال الواجبة أو الحسنة ، ومن مات عليها ، لا تنفعه عبادة ، حتى ولو أجهد فيها نفسه ، بل يكون من أهل النار كما يقول (ع) : « إن من عزائم الله في الذكر الحكيم والتي عليها يثبت ويعاقب ، ولها يرضى ويستخط انه لا ينفع عبداً - وإن أجهد نفسه وأخلص فعله - ان يخرج من الدنيا لاقياً ربه بخصلة من هذه الخصال لم يتبع عنها : ان يشرك بالله فيها افترض عليه من عبادته او يشفي غبيظه بهلاك نفسه ، او يقر بأمر فعله غيره ، او يستنجد حاجة الى الناس بإظهار بدعة في دينه او يلقي الناس بوجهين او يشي فيهم بلسانيين »⁽¹⁹⁷⁾ .

ويقسم الإمام (ع) الظلم إلى ثلاثة أنواع :⁽¹⁹⁸⁾

- ظلم لا يغفر كالشرك بالله لقوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به » (النساء / 48) . وفي رأيي ، إن الله سبحانه يغفر كل ذنب حتى الشرك لقوله تعالى : « قُلْ يَا عَبْدَ اللَّهِ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً » (الزمر / 53) ولقد استثنى تعالى المشرك من المغفرة بشرط أن يموت دون أن يتوب عن اشركه لقوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَأَلَّا يَرَأَهُ النَّاسُ أَبْعَيْنَ حَالَيْدَيْنَ فِيهَا لَا يُجْعَلُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنَظَّرُونَ » (البقرة / 161- 162) فإذا تاب ، حلّت عليه المغفرة من الله عز وجل « . وإنَّ لَفَّارَيْنَ تَابَ وَأَمَنَ

(195) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 314.

(196) انظر (ح) ، ج 1 ، ص 117.

(197) نفسه ، ج 9 ، ص 160.

(198) نفسه ، ج 10 ، ص 33.

وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ﴿٨٢﴾ (طه / 82) . أما إذا لم يتب فهو في النار خالد فيها . عن موسى بن جعفر قال : لا يخلد في النار ، إلا أهل الكفر والجحود فيها . عن موسى بن جعفر قال : لا يخلد في النار ، إلا أهل الكفر والجحود وأهل الضلال والشرك ، ومن اجتبب الكبار من المؤمنين لم يسأل عن الصغار قال الله تبارك وتعالى ﴿إِنَّمَا تَجْنِبُونَ عَنْهُ، نُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُذْخِلُكُمْ مُذْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء / 31) وقال علي : « ما في القرآن أحب إلى من قوله عز وجل : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ إِلَّا مَنْ يَشَاء﴾⁽¹⁹⁹⁾ (النساء / 48) .

- وظلم يغفر كظلم العبد نفسه ، إما بالشح عليها ، أو بتمكينها من الشهوات واسترسالها فيها ، أو باقrafها الذنب الصغيرة التي لا عيص للإنسان عنها ولا تحتاج إلى توبية .

- وظلم لا يترك كظلم العباد بعضهم بعضاً ، وهذا من أشنع ألوان الظلم وأفحشها ، لأن الظالم كافر بالله وبالناس جميعاً .

وهكذا فالشرك هو من الكبار غير المغفورة لمن قضى عليها إما دون ذلك فيجوز غفرانه من الله لجوده وكرمه وفضله . « عن علي بن أبي طالب قال : قال رسول الله ﷺ من مات لا يشرك بالله شيئاً ، أحسن أو أساء ، دخل الجنة »⁽²⁰⁰⁾ ، مع العلم بأن الله سبحانه يسأل عن الكبار والصغار ومحاسب عليهما معاً . والجزاء منوط بالأعمال كما يقول الإمام : « فإن الله تعالى سائلكم ، عشر عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة ، والظاهرة والمستورة ، فإن يعذب فأنتم أظلم ، وإن يغفو فهو أكرم »⁽²⁰¹⁾ .

والله صادق في وعده ووعيده ، فمن وعده على عمل ثواباً فهو منجز لما وعده به ، ومن وعده على عمل عقاباً ، فهو فيه بالخيار ، إن عذبه فبعلمه ، وإن عفا عنه فبفضله وكرمه وما الله بظلم للعبد لقوله سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء / 40) .

والعدل هو الجزء على العمل بقدر المستحق عليه ، أما الظلم فهو منع الحقوق . والله تعالى كريم جواد متفضل رحيم ، قد ضمن الجزء على الأعمال والعرض على الآلام ، ووعد بالفضل بزيادة من عنده « وحسب سيرتك واحدة وحسب حسترك عشرة ، وفتح لك باب المتاب »⁽²⁰²⁾ كما يقول الإمام (ع) .

نستنتج من ذلك أن الإمام علي (ع) ينفي الاجباط بمعنى أن المعاصي تذهب

(199) توحيد الصدوق ، ص 407-409

(200) المرجع نفسه ، ص 30 .

(201) انظر (ح) ، ج 15 ، ص 163 .

(202) المرجع نفسه ، ج 16 ، ص 87 .

بالحسنات ، لأن الاحباط بهذا المعنى يؤدي إلى الخلف بوعده الله ووعيده ، إذ أنه تعالى وعد المطينين بالثواب وأوعد العاصين بالعقاب ، فإذا كان الاحباط ، بطل الثواب على الطاعات ، وهذا ظلم ، وقد ثبت أن الله لا يظلم مثقال ذرة .

كذلك ينفي الاحباط بمعنى أن الحسنات تذهب بالمعاصي التي لا غفران لها إذا قضى الانسان عليها ، وروى عن الامام علي (ع) قوله : « يوقف العبد بين يدي الله تعالى فيقول : قيسوا بين نعمتي عليه ، وبين عمله ، فتستفرق النعم العمل فيقولون قد استغرق النعم العمل ، فيقول : هبوا له النعم وقيسوا بين الخير والشر منه ، فإن استوى العملان ، اذهب الله الشر بالخير وأدخله الجنة ، وإن كان عليه فضل أعطاء الله بفضله ، وإن كان عليه فضل وهو من أهل التقوى لم يشرك بالله تعالى ، واتقى الشرك به فهو من أهل المغفرة ، يغفر الله له برحمته إن شاء ويتفضل عليه بعفوه » (203) .

وهكذا ، فالله تعالى يغفر لمن تاب وعمل صالحاً ، ويتفضل عليه بكرمه وجوده . فمن أساء وأطاع وكانت معاصيه أكثر من طاعاته ، وكان من أهل التوبة غفر له الله ويتفضل عليه بعفوه ، وإذا تساوى العملان ، أخذ الله شره بخiro وأدخله الجنة .

ولقد أبطل نصير الدين الطوسي الاحباط لأنه يستوجب الظلم ، وإلى هذا ذهب العلامة الحلي في شرح التجريد (204) .

أما الأشاعرة فقد أبطلوا الاحباط أيضاً لأنهم يدعون أنه لا يجب على الله ثواب المطين ولا عقاب العاصين ، ولو أن يعذب المطين ويعاقب العاصي فالطاعات لا تستوجب الثواب ، كما لا تستوجب العاصي العقاب ، وبناء على ذلك لا يبقى مجال للبحث في هذه المسألة عندهم (205) . فالإنسان حسب زعمهم لا يستحق على أعماله شيئاً ، وإنما الجزاء منوط بإرادة الله إن شاء عذب وإن شاء عفا .

والمشهور بين متكلمي الإمامية هو بطلان الاحباط والتکفير . بل قالوا باشتراط الثواب والعقاب بالموافقة . يعني أن الشواب على الایمان مشروط بأن يعلم الله منه أنه يموت على الایمان ، والعقاب على الكفر والفسق مشروط بأن يعلم الله أنه لا يسلم ولا يتوب ، وبذلك أولوا الآيات الدالة على الإحباط (206) .

أما المعتزلة فقد قسموا العاصي إلى كبار وصغار ، وهم وإن اختلفوا في تحديد الكبيرة

(203) بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 92.

(204) شرح التجريد ، ص 260.

(205) الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة ، ص 215.

(206) بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 91.

والصغيرة ، فإنهم « إنفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبية استحق الشواب والعوض ... وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في النار ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً »⁽²⁰⁷⁾ .

وفيما يتعلّق بهذه المسألة ، فإنهم اعتبروا أن الله تعالى صادق في وعده ووعيده - وذلك يوم القيمة - لا مبدل لكلماته ، فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة»⁽²⁰⁸⁾ .

وذهب المعتزلة إلى ثبوت الاحباط للأيات والأخبار الدالة عليه ومالوا إلى أن السينات يذهبن بالحسنات ، حتى ذهب الجمّهور منهم إلى القول بأن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات⁽²⁰⁹⁾ . وهذا فساده ظاهر ، أما سمعاً فللنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً وعمل صالحًا ، وأما عقلًا فللقطع بأنه لا يحسن من الحليم الكريم ابطال ثواب إيمان العبد ومواظبه على الطاعة طيلة حياته بارتكاب كبيرة ما .

ولقد استندوا في قولهم بالاحباط على قوله تعالى ﴿ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقُولِ كَجَهْرٍ بَعْضُكُمْ لِيَعْضُ ، أَنْ تَحْبِطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ (الحجرات / 2) . ﴿ أُولَئِكَ حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ ﴾ (التوبه 69) و﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمُنْ وَالْأَذْى﴾ (البقرة / 264) . ويفسر المجلسي هذه الآية الأخيرة بقوله إلى المعتزلة « لا بالمعنى الذي قصدتم اليه ، بل يعني أن من عمل عملاً استحق به الذم وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق باللذج والثواب ، يقال انه أحبط عمله كالصدق مع المن والأذى»⁽²¹⁰⁾ ..

وفيما يتعلّق بمرتكب الكبيرة ، فقد كفّره الموارج ، وجعله الحسن البصري من المنافقين لأنّه أظهر الإيمان وأبطن الكفر . في حين احتمم النزاع بين الحسن البصري وتلميذه واصل ابن عطاء حوار حول هذه المسألة ، فاعتزل واصل حلقة استاذة وقال : « إن الإيمان عبارة عن خصال اذا اجتمعت في الإنسان يكون مؤمناً ، وصاحب الكبيرة لم يستكمّل تلك الخصال ، فلا يسوغ وصفه بالإيمان ، كما لا يصح وصفه بالكفر لأنّه مصدق بالله ورسوله ، ويصبح أن نسميه مسلماً يتميّز عن الظمّيين الذين لا يقرون بالشهادتين ، وأضاف الى ذلك أن مرتكب الكبيرة يخلد في جهنّم ، ووافقه على ذلك جميع المعتزلة»⁽²¹¹⁾ .

ويعتقد المعتزلة أن الخلود في النار ، لا يكون إلا للمشرك بالله وفي حال موته مشركاً ،

(207) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 45.

(208) المعتزلة ، ص 51.

(209) بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 91.

(210) المرجع نفسه ، ج 3 ، ص 91.

(211) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 225.

لأن العدل الإلهي يقضي بأن لا يضيع على الإنسان شيئاً من أعماله لقوله تعالى : « إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الظَّالِمِينَ » (الأعراف / 170) و « إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَخْسَنَ عَمَلاً » (الكهف / 30) .

ولما كان الإمام علي (ع) قد دعا إلى سلوك سبيل الوسط لكونه الصراط المستقيم الذي أمر به عباده بقوله عز وجل « وَإِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَشْبَعُوا السُّبْلَ فَتَفَرَّقُ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ » (الأنعام / 153) و قوله جل ذكره « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَا لِتَكُونُوا شَهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ » (البقرة / 143) وما أثر عن النبي ﷺ قوله : « خير الأمور أوسطها » (212) . وما قاله الإمام (ع) أيضاً : « اليمين والشمال مضيلة والطريق الوسطى هي المجادلة ، عليها باقي الكتاب وأثار النبوة ومنها منفذ السنة وإليها مصير العاقبة » (213) ، ونظرًا لموقفه من الإيمان الداعي إلى اعتبار العمل ركناً أساسياً فيه بحيث لا يكون العاصي مؤمناً لتوقفه في أمر الله ، كما لا يكون كافراً لاقراره بالله ورسوله ، لذا فقد جعله في منزلة وسطى بين الكفر والإيمان .

3 - الثواب والعقاب :

اختلت فلسفة الثواب والعقاب من ملة إلى أخرى . فكل ما جاء في التوراة من الوعيد والوعيد ، فهو لمنافع الدنيا ومضارها ، ولم يأت في التوراة وعد ووعيد بأمر يتعلق بما بعد الموت . وأما المسيح (ع) ، فإنه صرخ بالقيامة وبirth الأبدان ، ولكن جعل العقاب روحانياً وكذلك الثواب . ثم جاء خاتم الأنبياء محمد ﷺ : فأثبتت المعاد على وجه محقق وكامل ، وقال يبعث الإنسان بدنًا ونفسًا وجعل لكل منها حظاً من الثواب والعقاب .

والثواب والعقاب يتعلقان بما اقترفته يد الإنسان من حسنات أو سيئات لقوله تعالى : « أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسُوفَ تُعَذَّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذَّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا » و « أَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ حُسْنَى وَسَقَوْلُ لَهُ مِنْ أُمْرِنَا يُشَرِّا » (الكهف / 88) .

إذا كان حكم المؤمن هو الخلود في الجنة ، وحكم المشرك هو الخلود في النار فما هو دور الشفاعة في هذا الأمر .

ولقد وردت في القرآن الكريم بعض الآيات الدالة على الشفاعة كقوله تعالى « وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِنْدَهُ إِلَّا مَنْ أَذْنَ لَهُ » (سبأ / 22) ومنها ما تنكرها وتنفيها كقوله تعالى « وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تُخَبِّرُونَ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً » (البقرة / 48) .

ولقد اتفق المسلمون على ثبوت أصل الشفاعة ، ولكنهم اختلفوا في تعين المشفوع له

(212) المعتزلة ، ص 55 ، عن البيان والتبيين ، ج 1 ، ص 177.

(213) أنظر (ج) ، ج 1 ، ص 273.

فالمحدثون والأشاعرة والإمامية ذهبوا إلى أنها لأهل الكبائر من المسلمين . أما المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى أنها لزيادة ثواب المؤمنين المستحقين للجنة واستدلوا على أنها ليست ماحية للذنب عن العصاة بقوله تعالى ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تُحِبُّي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَذَّلٌ وَلَا تَقْعُدُهَا شَفَاعَةً ﴾ (البقرة / 123) ويقوله ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ (البقرة / 270) ، ويقوله ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ (غافر / 18) ويقوله ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا مَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَحْشِبَتِهِ مُشَفِّقُونَ ﴾ (الأنياء / 28) إلى غير ذلك من الآيات الظاهرة في أن الإنسان لا ينفعه إلا عمله واطاعتة لله سبحانه⁽²¹⁴⁾ .

وهناك من أوجبها على أهل الكبائر إذا ثابوا وندموا بذلك من خلال الحوار الذي جرى بين محمد بن أبي عمير الذي « سأله موسى بن جعفر (ع) : يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تجب من المذنبين ؟ قال حديث أبي عن أبيه عن علي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمري ، فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن أبي عمير : فقلت له : يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى ذكره يقول : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا مَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَحْشِبَتِهِ مُشَفِّقُونَ ﴾ (الأنياء / 28) ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى . فقال : يا أبا أحمد ما من مؤمن يرتكب ذنبًا إلا ساعه ذلك وندم عليه . وقد قال النبي ﷺ : « كفى باللهم توبة » وقال عليه السلام « من سرته حسته وساعته سبته فهو مؤمن » . فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس به مؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالماً . والله تعالى ذكره يقول ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ (غافر / 18) فقلت له : يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمن من لم يندم على ذنب يرتكبه ؟ فقال : يا أبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنه سيحاسب عليها ، إلا ندم على ما ارتكب ، ومتى ندم كان تائياً مستحقاً للشفاعة ، ومتى لم يندم عليها كان مصراً والمصر لا يغفر له لأنَّه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم . وقد قال النبي ﷺ : « لا كبيرة مع الاستغفار ، ولا صغيرة مع الاصرار » . وأما قول الله عز وجل « ولا يشفعون إلا مَنْ ارْتَضَى » فإنهما لا يشفعون إلا مَنْ ارْتَضَى الله دينه ، والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات ، فمن ارْتَضَى الله دينه ندم على ما ارتكبه من الذنب لمعرفته بعاقبته في القيمة⁽²¹⁵⁾ .

ولقد شجع الإمام (ع) على ترك الذنب بالاستغفار منها ، فأقى على جوامع الاستغفار بقوله : « وإن الاستغفار درجة العليين ، وهو اسم واقع على ستة معان : أولها الندم على ما مضى ، والثاني العزم على ترك العود إليه أبداً ، والثالث أن تؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حتى

(214) الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة ، ص 212 ، عن كتاب « المواقف للإيجي » .

(215) توحيد الصدوق ، ص 407-408 .

تلقي الله عز وجل أملس ليس عليك تبعة ، والرابع أن تعمد إلى كل فريضة عليك ضياعتها فتؤدي حقها ، والخامس أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السمت فتدبيه بالأحزان حتى تلتصق الجلد بالعظم ، وينشاً بينها لحم جديد ، والسادس أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقه حلاوة المعصية ، فعند ذلك تقول : استغفر الله ⁽²¹⁶⁾ . لذلك فقد تعجب على من ي Yasas من رحمة الله وهو قادر على الاستغفار . عن الشعبي قال : « سمعت علي بن أبي طالب يقول : العجب من يقنط ومعه المحاجة . فقيل له ، وما المحاجة ؟ قال : الاستغفار ⁽²¹⁷⁾ . إذ لا مانع من العقل والشرع أن يغفر الله بعض الذنوب لسبب آخر غير التوبة وطلب المغفرة كالندم على الذنوب وترك العود إليها ، وأداء الحقوق والقيام بالفرضيات والواجبات وترك الحرام والتكبير عن السيئات بفعل الحسنات وغير ذلك من الأعمال التي يحمد عليها الإنسان وتغفر ذنبه ، لأن رحمة الله تعالى وسعت كل شيء والمعنى الستة التي ذكرها الإمام ^(ع) هي شروط للمستغفر الذي يطمح إلى الدرجة العليا عند الله الذي جعل من النبي ﷺ ومن الاستغفار ،أمانين في الأرض ، من العذاب كما يقول ^(ع) : « كان في الأرض أمانان من عذاب الله ، وقد رفع أحدهما فدونكم الآخر فتمسکوا به . أما الأمان الذي رفع فهو رسول الله ﷺ ، وأما الأمان الباقى فالاستغفار ⁽²¹⁸⁾ . قال الله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ يُعَذِّبُهُمْ وَأَنْتَ بِهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبُهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (الأنفال / 33) .

خامساً - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هذا المبدأ يقر به جميع المسلمين ، وهو مستمد من القرآن الكريم الذي يقر بوجوبه قوله تعالى ﴿وَلَتَكُنْ مِنَ الظَّالِمِينَ إِنَّمَا يَنْهَا الْمُنْكَرُ وَمَنْ يَنْهَا فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (آل عمران / 104) .

هذه القضية ، فريضة واجبة تمسك بها الأنبياء لقوم أمور الدين والدنيا لأن تركها يؤدي إلى تفسخ الأخلاق وتدهور الأمم ونسوان الله .

وكان النبي عن المنكر معروفاً عند العرب في جاهليتهم ، ذلك أن قبائل قريش عقدت فيها بينها حلفاً سمه « حلف الفضول » لرد المظالم ونصرة المظلوم واهتم به المسلمون لما هذه القضية من مساس مباشر بحياة الأمة الإسلامية ومسيرة المجتمع الإسلامي ومنعه من الانحراف .

ولقد اختلف الفقهاء في وجوبه ، هل هو عيني أم كفائى ؟ فقال الأقدمون ومنهم

(216) أنظر (ح) ج 20 ، ص 56 .

(217) بحار الأنوار ج 3 ، ص 98 .

(218) أنظر (ح) ، ج 18 ، ص 240 .

الطوسى بكونه واجباً عيناً ، أما المتقدمون ومنهم السيد المرتضى فقد ذهبوا إلى كونه واجباً كفائياً . وفسر الاستاذ محمد تقى الحكيم في كتابه «الأصول العامة للفقه المقارن» (ص / 59) ، الواجب العيني والكافى بقوله : «الواجب العيني هو الذي يتعلق بجميع المكلفين ولا يسقط عنهم بامتثال البعض بل لا بد لكل منهم من امتثال مستقل ، ومثاله في الشريعة ، الصوم والصلوة . والوجوب الكفائي ، ويراد به الوجوب الذي يتعلق بجميع المكلفين ، ويسقط عنهم بامتثال البعض وعند ترك الجميع يعاقب الجميع كتسهيل الميت ودفنه والصلوة عليه» .

وسواء كان الوجوب عيناً أم كفائياً ، فإن المسلمين مكلفين بتطبيق هذا الواجب ، إلا أن الخلاف الذي وقع فيما بينهم هو إلى أي مدى ينبغي أن يسير فيه الإنسان؟ وهذا مرتبط بقضية الإيمان السالفة الذكر .

فالذين قالوا بأن الإيمان هو تصديق بالقلب فقط ، فقد اكتفوا في مسألة المعروف والمنكر بقولهم أن القلب واللسان كافيان وحدهما ولا يصح اللجوء إلى القوة ، أما الذين اعتبروا الإيمان تصديق وعمل ، فلم يكتفوا بنصرته باللسان بل أجازوا استعمال السيف إذا كان لا بد منه .

وجاء في «نهج البلاغة» بأن المعروف والمنكر خلقين من خلق الله . وأنبيائه ورسله ووجوهها جائز على الخلق عقلاً لا على الله ، لأنه لو ألزم بفعل المعروف ومنع من اتيان المنكر لبطل التكليف . وهذا متلازم ، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر وقد فرضها الله مصلحة للعباد بما في الأمر بالعدل والصدق والاحسان وغيرها من أعمال المعروف من فائدة عظيمة للبشر ، ولما في النهي عن أعمال المنكر من تركيز وتثبيت دعائم الفضيلة وقطع دابر الفساد ، فتكون النتيجة منفعة للبشر لا لله لأنه سبحانه غني بذلك فلا تنفعه طاعة ولا تضره معصية : « والأمر بالمعروف مصلحة للعباد ، والنهي عن المنكر ردعأ للسفهاء»⁽²¹⁹⁾ . ولا مجال للتفاوت والتلون في هذه القضية لأنها واجبة ووجوهاً يستلزم قول الحق ولو كان مرأً ، وبأية وسيلة تمكن بها المكلف ، ومدى استحقاقه للأجر إنما يتوقف على مدى التزامه بها . على أن تكون لوجه الله تعالى ، لا لغaiات دنيوية ، أو مآرب شخصية ، والشهادة في سبيل الله حياة ثانية أو حياة برزخية خاصة لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى ، وهي تمتاز عن حياة سائر المؤمنين في البرزخ . قال تعالى : ﴿وَلَا تَقُولُوا إِنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ، بَلْ أَحْيَاهُ وَلَكِنَّ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة / 154) وقال الألوسي : «إن الروح تتعلق بعد الموت ببدن برزخي ، مغاير لهذا البدن الكثيف وأرواح الشهداء يثبت لها هذا التعلق ، على وجه يمتازون فيه عن عداهم من المؤمنين ، أما في نفس التعلق أو في نفس الحياة ، أو في نفس المتعلق به ، مع ما

⁽²¹⁹⁾ انظر (ج) ، ج 19 ، ص 86.

ينضم الى ذلك من البهجة والنعم اللائتين بهم ، ولهذه الأبدان البرزخية شبه صوري بالأبدان الدنيوية ، والله أعلم »⁽²²⁰⁾ .

أما الجهد الذي فرضه الله على المؤمنين ، فليس للإكراه على الإسلام والعقيدة وإنما هو من أجل بقاء الكفار على جحود حق الله وعصيائهم أمره وعادته ، بعد وضوح الصحيح وظهور الدلائل والأدلة عليهم ، وحملهم على العمل بشرعيته والانتقاد لأحكامه ولحماية الدعوة والحق الذي جاءت به ، من عدوائهم ولن يكون الدين كله لله وحده كما قال تعالى ﴿وَقَاتُلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة / 193) .

إذ لا إكراه في الدين ، لأن الدين - وهو عقد في القلب وإذعان في النفس - يستند على التمكين والاختيار ، وهو مناط الشواب والعقارب ، ولو لا ذلك لما حصل الابتلاء والاختبار ولبطل الامتحان ، وهو قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ﴾ (الكهف / 29) .

وكان الإمام علي (ع) يعطي المثل من نفسه في كل ما كان يدعو إليه ، ولم يشه عن عمل ما يجب عمله شيء . يقول محمد عبدو « وقد كان رضي الله عنه لا يكتم شيئاً يموك بنفسه ، كان أمراً بالمعروف ، نهاء عن المنكر ، لا يحيي ولا يداري ولا يكذب ، ولا يداعي »⁽²²¹⁾ .

أما تطبيق هذا المبدأ ، فكان كما يذكر الإمام (ع) على التدرج ومن السهل الى الصعب ، بالقلب ان كفى ، وباللسان إذا لم يكف القلب ، وبالسيف إن لم يكفل القلب واللسان ، وبالاجمال حسب استطاعة الانسان لهذا الأمر بحيث لا يكون له مجالاً للتهرب من مواجهة مسؤوليته ، أو تجاهل ما يرى . فالسلبية لا معنى لها في عرف الإمام (ع) ، ولا بد للانسان من أن يدللي بدلوه في مقاومة الباطل ، ولو بأضعف الإيمان ، كما يقول (ع) : « أيها المؤمنون انه من رأى عدواً يفعل به ، ومنكراً يدعى اليه فانكره بقلبه ، فقد سلم ويرى » ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر ، وهو أفضل من صاحبه ، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين السفل ، فذلك الذي أصاب سبيل المهدى ، وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين »⁽²²²⁾ .

وختلاص القول ان الإمام علي (ع) قال بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لقطع المنكر وضرورة مقاومته ، وحسن المعروف وضرورة الدعوة اليه واستدل على ذلك بالسمع والعقل . وهو فرض على كل مسلم بحسب تمكنه منه - أي هو فرض كفاية وتطبيقه يكون

(220) شربيلي ، حسن : صفوه البيان لمعاني القرآن ، دار الكتاب العربي بمصر ، ط 1. 1956 م ج 1 ، ص 52.

(221) أنظر (م) ، ج 1 ، ص 48.

(222) أنظر (ح) ، ج 19 ، ص 305.

تدرجياً من السهل الى الصعب ، وأجمعـتـ المـعـتـلـةـ إـلاـ «ـالأـصـمـ»ـ عـلـىـ «ـوـجـوبـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـمـنـكـرـ مـعـ الـامـكـانـ وـالـقـدـرةـ ،ـ بـالـلـسـانـ وـالـيـدـ وـالـسـيفـ ،ـ كـيـفـ قـدـرـواـ عـلـىـ ذـلـكـ»⁽²²³⁾ .ـ إـلاـ أـنـهـمـ لـمـ يـتـطـرـفـواـ فـيـ تـحـقـيقـ هـذـاـ الـمـبـداـ كـالـخـواـرجـ ،ـ فـحـكـمـواـ الـعـقـلـ وـلـمـ يـوـجـبـواـ اـسـتـعـمـالـ السـيفـ إـلاـ فـيـ الـظـرـوفـ الـمـلـائـمـةـ .ـ

أـمـاـ عـنـ كـيـفـيـةـ وـجـوـيـهـ ،ـ فـقـدـ ذـكـرـ اـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ قـوـلـهـ ،ـ بـأـنـهـ «ـوـاجـبـ عـلـىـ الـكـفـاـيـةـ دـوـنـ الـأـعـيـانـ»⁽²²⁴⁾ .ـ

(223) مـقـالـاتـ الـاسـلـامـيـنـ ،ـ جـ 1ـ ،ـ صـ 311ـ .ـ

(224) أـنـظـرـ (ـحـ)ـ جـ 19ـ ،ـ صـ 308ـ .ـ

العالم العلوى

إن كل ما في الوجود هو فعل الله وخلقه ، فيه تتجل حكمته تعالى وقدرته وجلاله وعظمته . وال موجودات المخلوقة هذه ، منها ما يعرف أصلها وبالتالي يمكن التفكير فيها كمخلوقات العالم السفلي ، ومنها ما لا يعرف أصلها فلا يمكننا التفكير فيها كمخلوقات العالم العلوى ، من الملائكة والجن والشياطين والبرزخ والصراط والعرش والكرسي وغير ذلك كما قال تعالى « وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » (النحل / ٨) . إن مجال الفكر في هذه الخلائق مما يضيق ويغمض ، ولا سبيل اليهم سوى الإيمان بهم كما قال سبحانه « وَلَبِكَنَ الْبَرَّ مَنْ آتَنَّ
بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةَ » (البقرة / ١٧٧) .

من كلامه (ع) وقد سئل عن العالم العلوى ، قال « صور عارية عن المواد ، عالية عن القوة والاستعداد تحلى لها فأشرتقت وطالعها فتلألأت ، وألقى في هويتها مثاله ، فاظهر عنها أفعاله » (١) .

إن الدراسات والأبحاث العقلية في الفلسفة الالهية ، تكاد تجمع على ثبات موجودات متوسطة بين الواجب تعالى ، وبين عالم المادة . هذه المتوسطات تتقبل الفيوضات عن الواجب ثم تعكسها إلى ما دونها ، وتكون نسبتها إليه ، نسبة الكامل إلى المستكمل ، ونسبتها إلى المادييات ، نسبة الجسم الصيفي إلى الجسم الخشن .

ونحن نجهل تماماً حقيقة موجودات العالم العلوى سوى كونها أرواحاً مجردة عن المواد . وكل ما نتصوره عنهم ، فيما يتعلق بصورهم وأشكالهم وحياتهم وأحاسيسهم ، وإنما هو مجرد حدس ، وتخمين ، لأنه من عالم الغيب الذي لا مكان له في العقل ولا في الحس ، وما علينا سوى أن نعتقد بوجودهم دون السؤال عنهم ، إذ لا نعرف من أمرهم شيئاً ، ولا نعرف أحداً تخصص بهذا الموضوع الغيبي كي نتبين أقواله ونأخذ منه . ولا سبيل لنا في هذا المجال سوى القرآن والسنة نتدبرهما لنعلم كلمة الله فيهم .

(١) الأدمي : الغرر والبرر ، ص ١٤٦ ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٩٣١ . قضاء الإمام علي ، ص ٩٧ .

وهناك تشابه كبير بين « نهج البلاغة » والقرآن فيما يتعلق بهذه المخلوقات ، حيث اشتمل على العديد من الخطب التي يصح اعتمادها في الحديث عنهم .

١- الملائكة :

الملائكة جند من خلق الله ، وقد ركز تعالى فيهم العقل والفهم ، وفطّرهم على الطاعة ، وأقدرهم على التشكّل بأشكال مختلفة ، وعلى الأعمال العظيمة الشاقة ووصفهم في القرآن بأوصاف كثيرة .

ولقد ذكر القرآن عدداً من الملائكة المختلفة في النوع والرتبة .
ففي المرتبة الأولى جاء الملائكة المقربون كما قال تعالى ﴿ لَنْ يَسْتَكِفَ الْمُسِيحُ أَنْ يُكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقْرَبُونَ ﴾ (النساء / 172) .

ثم الملائكة المسبحون الصافون الذين لا يملون التسبيح لقوله تعالى ﴿ وَإِنَا لَنَحْنُ الصَّافُونَ ، وَإِنَا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ﴾ (الصافات / 165-166) .

ثم الملائكة الحاملون للعرش كقوله تعالى ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ (الحاقة / 17) وهم الأرواح الموكلة بتدبير العرش .

ثم الملائكة الحافون حول العرش كما قال تعالى ﴿ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ (الزمر / 75) وهم الأرواح الحاملة للعرش .

ثم ملائكة السموات وهي الأرواح الموكلة بها والمتصّرة فيها بالتحرّك والتسلّكين بإذن الله عز وجل ، يقول سبحانه ﴿ وَلَهُ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكِرُونَ ﴾ (النحل / 49) .

ثم الملائكة المتصّرةة بتدبير العناصر المختلفة ، وتلك الموكلة بالمركبات من المعادن والنبات والحيوان .

ثم الملائكة الحفظة الكرام كما قال تعالى ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كَرَامًا كَاتِبِينَ ﴾ (الانفطار / 82) ويدخل فيهم المعقبات المشار إليهم بقوله تعالى ﴿ لَهُ مُعْقَبَاتٌ مِنْ يَنْ يَدِيهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَخْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ (الرعد / 11) .

ثم ملائكة الجنة وخزنتها لقوله تعالى : ﴿ وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتَهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ﴾ (الزمر / 73) . والجنان المذكورة في القرآن ثمان : جنة النعيم ، وجنة الفردوس ، وجنة الخلد وجنة المأوى ، وجنة عدن ، ودار السلام ، ودار القرار ، وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين ، ومن وراء الكل عرش الرحمن ذي الجلال والأكرام .

ثم ملائكة النار وخزنتها لقوله سبحانه ﴿ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غَلَاظٌ شَدَادٌ لَا يَقْصُرُونَ اللَّهُ مَا أَمْرَهُمْ ﴾ (التحريم / 6) و﴿ عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشَرَ ﴾ (المذار / 30) ﴿ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ

النَّارُ إِلَّا مَلَائِكَةٌ ﴿المدثر / 31﴾ هذه الملائكة قد تنقل الانسان الى الهاوية بسبب ما استكثر من الشهوات واقترف من السيئات وأعرض عن قوله تعالى ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى ، وَأَنْ سَعْيَهُ سُوقٌ يُرَى ثُمَّ يُبَزِّيهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُتَهَى﴾ (النجم / 39-42) إلا أن ملائكة النار هذه تكون مع إنسان آخر ملائكة جنان ، إذا استخدموهم ذلك الانسان في دار الدنيا على وفق أوامر الله ونواهيه .

وما ذكره الإمام (ع) في « النهج » لا يعلو شيئاً مما جاء في كتاب الله وسنة نبيه في يتعلق بهذه المسألة حيث تقسم الملائكة الى أنواع مختلفة : « ثم فتق ما بين السموات العلا ، فملائكة أطواراً من ملائكته منهم سجود لا يركعون ، وركوع لا يتتصبون ، وصافون لا يتزايلون ، وسبعون لا يسامون ... ومنهم أمناء على وحيه ، وألسنة الى رسليه ، و مختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه ، ومنهم الشابة في الأرضين السفل أقدامهم والمارة من النساء العليا أعناقهم ، والخارجة من الأقطار أركانهم ، والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ... »⁽²⁾ .

ولقد أطرب الإمام (ع) في ذكر صفات الملائكة باعتبارهم أشرف الموجودات المسمة بكمال العبودية لله تعالى الذي ، خلقهم وأسكنهم أطباق سمواته ويسبحون بحمده في أماكن شريفة طاهرة ومقدسة ما عصي فيها الرحمن قط - حيث لا كفر ولا معصية ولا ظلم ولا هوان ، وهو ما أشار اليه « بالصفح الأعلى » .

وهم متفاوتون في الصورة والشكل والحجم والكمال ، وإدراك الله والعلم والقرب منه والعمل الموكل الى كل منهم . وقد أكرمه الله بالتقديس عن النفس الامارة بالسوء فكانوا معصومين عن الزيف والانحراف عن قصد الله ، فهم يفعلون ما يؤمرون ولا ينسبون اليهم ما ظهر في الخلق من صنعه ، ولا يدعون بقدرتهم على شيء منها إلا بأقداره لهم ، إنهم خلائق مربوبون ولأمر الله محتلون ولخشتيه يسقطون ، دائمون في طاعته مجبولون عليها ، فلا مجال للمعصية في حقهم ، يسبحون الليل والنهار ، ولا يفترون ، الراكع منهم راكع أبداً ، والمساجد منهم ساجد أبداً والقائم منهم قائم أبداً ، ولكل منهم مقام معلوم لا يتعداه ، فلا شيء يشغلهم إلا المناجاة والصلوات والحمد والتسبيح والذكر ، حيث سعادتهم وسرورهم . ولم يتملكهم الاعجاب ، ولم يعظموا سوى ربهم الذي خلقهم كما جاء في وصف التقيين « عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم »⁽³⁾ .

وهم صافون لا يخالفون بعضهم بعضاً في استقامة طريقهم اليه ولا يخرجون عن نظام

(2) انظر (ح) ج 1 ، ص 91 .

(3) نفسه ، ج 1 ، ص 133 .

تركيبيه لهم في التوجه اليه . ولم يختلفوا في الله سبحانه ووحدياته وصفاته كما اختلف أهل الأرض وكان همهم الأسنى ، طاعة الله ورضوانه وقد بلغوا في ذلك أعلى المراتب »⁽⁴⁾ .

ومن المستحيل إثبات وجود الملائكة بطريق الحس ، لأنها خارجة عن نطاق سيطرته ، وباعتبارها من الأرواح التي يصعب تحديدها والاحتاطة بها . ودليل كونها أرواحاً ، انهم « لم يسكنوا الأصلاب ، ولم يضمنوا الأرحام ، ولم يخلقوا من ماء مهين ، ولم يتشعبهم ريب الملوء »⁽⁵⁾ كما يقول الإمام (ع) .

إلا أنه من الممكن إثبات وجودهم بطريق النقل والعقل . فالقرآن الكريم يحفل بالأيات الدالة عليهم ، والعقل يقر بوجود ملائكة مكرمين منزهين ، هم وسطاء بين الله وعباده وسفرائهم إلى رسليه ، يعملون بأمره ونهيه ، ويرعون لطاعته . فهم إذن ، أرواح مجردة عن الموارد ، ولو كانوا أجساماً كثيفة كأجسامنا لرأيناهم . لذلك فهم أفضل من الأنبياء باعتبارهم من سكان السموات ، وهم أكثر شرفاً من سكان الأرض لتنزههم عن نفائص الخلق فلا تتطرق إليهم الأمراض والموت ولا نسل لهم ولا ذرية لأنهم لم يسكنوا الأرحام ، ولم يخلقوا من ماء نص عليه القرآن بأنه مهين حقير .

وهم موكلون بحفظ العباد من المخاطر لحين أجلهم ، والحظة على نوعين : منهم حفظة للعباد لقوله تعالى ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الوعد / 11) أي حفظ العباد بأمر الله تعالى من الآفات التي تعرض لهم ، ومنهم حفظة على العباد لقوله تعالى ﴿وَيَرِسِّلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ (الأنعام / 61) . والمراد من ذلك ، ضبط أعمالهم وأقوالهم بما يتواتق والطاعات والمعاصي يقول الإمام علي (ع) : « ليس أحد من الناس ، إلا ومعه ملائكة حفظة يحفظونه من أن يتربى في بئر أو يقع عليه حائط ، أو يصبه سوء فإذا حان أجله خلوا بيته وبين ما يصبه »⁽⁶⁾ .

أما الملك عند المعتزلة فهو « حيوان نوري » ، ف منه شفاف عادم اللون كاهلواء ومنه ملون بلون الشمس ، والملائكة عندهم قادرون علىون أحياه بعلوم وقدرة وحياة ، كالواحد منا ، مكلفوون كالواحد منا ، إلا أنهم معصومون »⁽⁷⁾ كما جاء في شرح « النهج » لابن أبي الحديد ، وحكي عن أبي اسحق النظام أنه قال : « إن قوماً من المعتزلة قالوا ، انهم جبلوا على الطاعة لمخالفة خلقهم خلقة المكلفين وأنهم قالوا : لو كانوا مكلفين ، لم يؤمن أن يعصوا فيما أمرنا به

(4) أنظر (ح) ، ج 6 ، ص 423-425.

(5) نفسه ، ج 6 ، ص 434.

(6) توحيد الصدوق ، ص 368.

(7) أنظر (ح) ، ج 1 ، ص 91.

وقد قال تعالى : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُمْ ، وَيَقْعُلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ ﴾ (التحرير / ٦)^(٨) . إن حديث الإمام (ع) عن الملائكة لا يختلف في شيء عنها جاء به القرآن إلا في اللفظ والتبير ، أما المعنى فهو واحد في كلا السفرين ، مما يميز اعتبار هذا الكتاب ، أحد المصادر المأمة المعتمدة في دراسة أصول العقائد الإسلامية .

ونظراً لصعوبة المادة التي هي موضوع البحث ، فقد اختلفت الآراء بل وتضاربت حول العديد من المسائل المتعلقة بالملائكة كتلك التي تتناول وجودهم وما هي لهم ، وبينهم وهيئة تركيبهم ، وتکلیفهم ، وما يجوز عليهم ، وفي أي القبليين أفضل : الملائكة أو الأنبياء ؟ وفي قدمهم وحدودتهم ، وفي ماهية إبليس فهو من الملائكة أو ليس منها ؟ وغير ذلك من الأبحاث التي ذهب بها الفلسفه والمتكلمون و مختلف رجال الفكر مذاهب شتى ، وتوصلوا إلى نتائج تراوح بين المؤلفة والمخالفه ، زادت المشكلة تعقيداً لعدم توصلها إلى نهايات حاسمة وقاطعة ، وما ذلك إلا لأنها أمور تدق عن إدراك العقل ولا تخضع لنطاق الحس . فمنهم من استدل عليها بالحس والمشاهدة لكونها من الأجسام ذات اللحم والعظم ، ومنهم من أثبته بالنظر باعتبارها من الجواهر المجردة عن المادة (الفلسفه) . وجعلهم قوم مضطرون في أفعالهم وليسوا مكلفين بينما أنماط بهم آخرون التكليف ، وقد أجاز البعض عليهم المعصية كما تجوز علينا (عن أصحاب أبي هاشم) في حين أن أبو الحسن الخياط حکى عن قدماء المعتزلة قوله : أنه لا يجوز أن يعصي أحد من الملائكة^(٩) . وما يتعلّق بالأفضلية بينهم وبين الأنبياء ، فقد « قال أهل الحديث والأشعرية : إن الأنبياء أفضل من الملائكة ، وقال الشيعة : الأنبياء أفضل من الملائكة ، والأئمة أفضل من الملائكة . وقال قوم منهم ومن الحشوية ، إن المؤمنين أفضل من الملائكة »^(١٠) . واختلفوا في قدمهم وحدودتهم ، فذهب الفلسفه إلى قدم الملائكة ، قال غيرهم من أهل الملل : انهم محدثون . كذلك اختلفوا في كون إبليس من الملائكة أو ليس منها . فقال أبو عثمان إنه من الملائكة بدليل الآية الكريمة : ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيس﴾ (ص / ٧٣) واعتبره آخرون من الملائكة بدلالة هذه الآية ، لكن الله سبحانه حيث خالف الأمر ، فهو بعد المسيح خارج عن الملائكة ، وكان قبل ذلك ملكاً ، بينما اعتبر معظم المعتزلة بأنه ليس من الملائكة ، ولا كان منها وإنما استثناء الله تعالى منهم ، لأنه كان مأمورةً بالسجود معهم ، فهو مستثنٍ من عموم المأمورين بالسجود لا من خصوص الملائكة .

هذا التناقض الحاصل في هذه الأبحاث يثبت مدى عجز العقل من الاتيان بحلول

(8) نفسه ، ج ٦ ، ص 432 .

(9) أنظر (ح) ، ج ٦ ، ص 433-434 .

(10) نفسه

جازمة ، ومقنعة وبيكد على ضرورة الركون الى الله في كتابه العزيز والاستضاءة بنوره لأنه الأعلم بما خلق ، ونحن بدورنا لا نستطيع أن نقطع فيها بشيء لأنها تأتي عن أفق تفكيرنا ، ومداركنا ونَكِلُ علمنا في ذلك الى الله العليم القدير .

2 - إبليس والشيطان

وهي أمور لا يمكن فهمها أيضاً إلا من خلال القرآن ، وأية محاولة لتجاوزه إنما هي ضرب في المجهول إذ لا نعرف كائناً يقال له إبليس أو شيطان ، كما أنها استغراف في الوهم والخيال كما توهם المجروس في قوله إن مصدر الشيطان « فكرة رديئة أو عفونة رديئة لم تزل مع الله(11) » ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً .

لقد ذكر القرآن شيئاً من الأنس والجن بمعنى الوسوسة والضلالة والخلق السيء لقوله تعالى « شَيَاطِينَ الْإِنْسَانِ وَالْجِنِّ يُوَحِّي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ رُّخْرُفُ الْقُولِ غُرُورًا » (الأتعام / 112) و« مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَّأَ الشَّيْطَانَ بَيْنِ وَبَيْنِ إِخْرَقِي » (يوسف / 100) وما نزع بين يوسف وإخوه إلا عداوة الحسد .

وهكذا ، فالشيطان كائن معنوي يسري بين الناس من جراء كرههم للحق وعشاقهم للباطل ، فيفتنهم ويزين لهم الباطل والمعاصي ليخدعهم .

أما إبليس ، فهو كائن يدرك ويعقل ويحسن ويفعل ويترك بإرادته واختياره لهذا خطابه الله تعالى وقال له « مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتُكَ » (الأعراف / 12) وطرده ولعنه ، فاحتج هو بأصله ، وهدد وتوعد بكيده وضلاله ، وقال « رَبِّيْ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَرْيَنَنِ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَغُوَّثُنَّهُمْ أَجْمَعِينَ » (الحجر / 39) فأجابه جلت كلماته « لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِنْ تِبْعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ » (ص / 85) . والآن نتساءل : هل إبليس من الملائكة ؟

لقد اختلف في هذا الأمر ، فجعله البعض منهم واحتاج بالاستثناء « فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْعَلُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ » (ص / 73-74) وبعضهم جعله من الجن لقوله تعالى : « كَانَ مِنَ الْجِنِّ » (الكهف / 50) ولم نسل ذريته « فَتَخَلَّوْتَهُ وَذُرْيَتَهُ أُولَئِكَةُ مِنْ دُونِي » (الكهف / 50) بينما الملائكة لا نسل لها ولا ذرية ، وكلام الإمام (ع) يدل على أنه من الملائكة « كلاً ما كان الله سبحانه ليدخل الجنة بشراً بامر آخرج به منها ملكاً »⁽¹²⁾ . ولكن كيف اعتبر إبليس من الملائكة مع أن الآية تصرح بكونه من الجن ؟ يقول محمد جواد مغنية : « عد إبليس من الملائكة تبعاً لهذه الآية حيث اعتبرت إبليس من الملائكة ، ثم أخرجته من بينهم بعد أن فسد وتمرد ، وهو من الجن ما في ذلك ريب لنص الآية ، ولكن الله سبحانه أجرى عليه حكم الملائكة وأمره بالسجود كما أمرهم لأنه كان يشاركونهم في العبادة ويزيد ولما

(11) الملل والنحل ، ج 2 ، ص 40.

(12) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 131 .

كان منه ما كان ، أخرج من بينهم وطرد عليه فكان من الملائكة حكماً ، وهو من الجن موضوعاً⁽¹³⁾ .

3- العرش :

للعرش صفات كثيرة و مختلفة ، إذ له في كل مورد في القرآن صفة على حلة ، والعظمة هي أظهر صفة له لقوله عز وجل ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعِرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبية / 129) .

للعرش حلة هم الملائكة الموكلة بتدبيره وقوتها تتناسب مع ثقل قوائمه كما يقول الإمام علي (ع) : « المناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناسكة دونه أبصارهم متلقيون تحته بأجنحتهم »⁽¹⁴⁾ . وفي العرش تمثال جميع ما خلق الله تعالى في البر والبحر لقوله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَانَتِهِ﴾ (الحجر / 21) .

4- الكرسي :

قال تعالى : ﴿وَسَيَّسَ كُرْبَيْسَةَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة / 255) . إن العرش والكرسي موجودان من المجدودات الملكوتية ، غائبان عن إدراكتنا ، في كل منها علم الأشياء وتدبيرها إلا أن العرش مقدم في ذلك على الكرسي ، لأن العلم والتدبير يجري من العرش إلى الكرسي إلى الأشياء كما أن عرش السلطان يجري منه تدبير الأمور إلى الأمير صاحب الكرسي ومنه إلى المقامات العاملة المباشرة لأمور المملكة . وروي عن علي (ع) قوله عن رسول الله ﷺ : « الكرسي لرئزة طولها حيث لا يعلمه العالمون وقد جعل الله آية الكرسي أماناً لأهل الإيمان من شر الشيطان »⁽¹⁵⁾ وهي من التشابه الذي استأثر الله به ، فتفوض علم حقيقتها إليه تعالى ، مع كمال تزييه عن الجسمية .

5- البيت العمور :

قال رسول الله ﷺ : « إن في سماء الدنيا بيتاً يقال له البيت العمور بحيال الكعبة ، وإن في السماء السابعة بحراً من نور يقال له الحيوان ، يدخل فيه جبريل (ع) كل غداة ، فيتخمس فيه انغمسة ثم يخرج فيتفضض انتفاضة فيخرج منه سبعون ألف قطرة من نور ، فيخلق الله تعالى من كل قطرة ملكاً ، فيؤمنون أن يأتوا البيت العمور فيصلون فيه فيأتونه ، فيدخلونه ويصلون فيه ، ثم يخرجون فلا يعودون إلى يوم القيمة »⁽¹⁶⁾ والله أعلم .

6- سدرة المنتهى :

قال الله تعالى : ﴿عِنْدَ مِيزَرَةِ الْمُنْتَهَىِ، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىِ﴾ (النجم / 14-15) .

(13) أنظر (ح) ، ج 3 ، ص 112.

(14) أنظر (ح) ، ج 1 ، ص 191.

(15) النيسابوري ، أبي اسحاق ، قصص الأنبياء ، المكتبة الثقافية ، بيروت د. ت. ، ص 13.

(16) المرجع نفسه ، ص 14.

عن كعب قال : « وهي شجرة في السماء السابعة مما يلي الجنة واصلها ثابت في الجنة ، عروقها تحت الكرسي ، وأغصانها تحت العرش ، إليها ينتهي علم الخلق كل ورقة منها تظل أمة من الأمم ، يغشاها ملائكة كأنهم فراش من ذهب ، وعليها ملائكة لا يعلم عددهم إلا الله تعالى ، ومقام جبريل عليه السلام وسطها » (١٧) والله أعلم .

7 - رحلة الموت :

تبدأ رحلة الموت من الدنيا وتنتهي في الآخرة . وبين الدنيا والآخرة ، تستوقف الإنسان معالم عدة ، لتنجز له ما قدم من أعماله وما أخر قبل المثال بين يدي الله لمناقشته الحساب .

فالدنيا دار تكليف ، فيها يمتحن إيمان المرء ، ومنها يأخذ زاد الآخرة وهي دار متاع وغرور ظاهرها الرحمة ، وباطنها العذاب ، تأسر ضعاف النفوس وتخدعهم ، حتى إذا ركناها إليها تحولت عنهم وغدرت بهم . لذا فقد حذر منها الإمام (ع) في أكثر خطبه ودعا إلى عدم الركون إليها والاقتصار منها على الكفاف .

أما الغاية ، فهي الآخرة حيث الجزاء الأولي كما يقول الإمام (ع) : « ولكنَّه جعل الدنيا دارَ الأَعْمَالِ ، وَالآخِرَةُ دارُ الْجَزَاءِ وَالْقَرَارِ » (١٨) .

لذلك كان لا بد من استغلال الدنيا لما فيه خير وسعادة الآخرة ، وذلك قبل أن يدهمنا الموت الذي لا محالة واقع « فما ينجو من الموت من خالقه ، ولا يعطي البقاء من أحبه » (١٩) .

والموت هو نهاية الحياة الدنيا وبداية حياة الآخرة ، فإذا حل بصاحبه جعله طريق الفراش يكابد سكرات الموت وحده . فلا يزال يبالغ في جسله حتى يختلط سمعه ويصره ، ويقبض عليه لسانه ، حتى إذا خرجت الروح من جسده ، تركه جيفة بين أهله ، لا حول له ولا قوة . فإذا مات ، ادرج في أكفانه ، ثم أقي على الأعواد ، تحمله حفدة الولدان وحشدة الإخوان « إلى دار غربته ، ومنقطع زورته ، ومفرد وحشته ، حتى إذا انصرف المشيع ، ورجع المتجمج ، أقعد في حضرته ، نجياً لبهة السؤال وعثرة الامتحان » (٢٠) كما يقول الإمام (ع) فإذا أجاب الصواب فاز بروح وريحان في قبره ويجنة النعيم في الآخرة . وإذا أخطأ فله نزل من حميم في قبره ، وتصليمة جحيم في الآخرة . والعذاب لا يكون في دار الدنيا ولا في يوم القيمة ، فتعين أن يكون في البرزخ أي بعد الموت وقبل البعث لقوله تعالى : « ومن ورائهم بروز إلى يوم يبعثون » (المؤمنون / 100) فإذا نفخ نفحة البعث للحساب تعود الأرواح إلى

(١٧) المرجع نفسه ، ص 14 .

(١٨) مستدرك نهج البلاغة ، ص 81 .

(١٩) أنظر (ح) ، ج ٢ ، ص 298 .

(٢٠) نفسه ، ج ٦ ، ص 270 .

أجسادها لمناقشة الحساب كما يقول تعالى : « فَإِذَا نُفخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ يَتَّهِمُ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ » (المؤمنون / 101) .

ويعد حساب البرزخ لا بد من ورود القيامة ، إذ لا مفر من الحساب والجزاء فإنه الغاية والمصير ، حيث تخسر الخلائق ، وتنشر صحف الأعمال على صاحبها ، فيجد فيها جميع ما عمله في دار الدنيا ، وتنصب فيها موازين القسط لمقابلة الحسنات والسيئات ، وتنطق فيها الجوارح عندما يختتم الله على الأفواه فتشهد عليهم أيديهم وأرجلهم بما كانوا يكسبون « فَمَنْ نَفَّقَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ، وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسَرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ » (المؤمنون / 102-103) .

ويذكر (ع) من أحوال هذا اليوم قوله : « فِي يَوْمٍ تُشَخَّصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ، وَتُظَلَّمُ لَهُ الْأَقْطَارُ وَتُعَطَّلُ فِيهِ صَرُومُ الْعَشَارِ ، وَيَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَرْهَقُ كُلُّ مَهْجَةٍ ، وَتُبَكِّمُ كُلُّ هَمْجَةٍ ، وَتَلْدِلُ الشَّمْ شَوَامِخَ ، وَالصَّمْ رَوَاسِخَ فَيُصِيرُ صَلَدَهَا سَرَابًا رَقَاقًا ، وَمَعْهُدَهَا قَاعًا سَمْلَقًا ، فَلَا شَفِيعٌ يَشْفَعُ ، وَلَا حَمِيمٌ يَنْفَعُ وَلَا مَعْذُرَةٌ تَرْفَعُ »⁽²¹⁾ .

في هذا اليوم إذن يعود البشر كما كانوا عليه في دنياهם لمناقشة الحساب ونيل الجزاء . والمعاد جائز عقلاً وشرعياً . فإنما شرعاً للآيات الدالة عليه كقوله تعالى : « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ » (العنكبوت / 57) . وإنما عقلاً ، فلأنه لو لم يكن هناك معاد لنيل الجزاء بطل التكليف ، وكان إرسال الرسل وإنزال الكتب والصحف عبثاً وقد ثبت أن الله لم يفعل شيئاً عبثاً بل لحكمة قوله سبحانه للكافرين « أَفَحَسِبُتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثًا ، وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ » (المؤمنون / 115) ثم إن الله الذي خلق الخلق بقدرته من لا شيء ، قادر أيضاً على إعادة الخلائق بعد موتها لقوله تعالى : « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكَيْفَ تُمْوِأُنَّا فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ يُمْبِكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » (البقرة / 28) .

والمعاد منه ما هو جسماني ، ومنه ما هو روحاني أو نفساني . فالمعاد الجسماني هو عودة الخلائق بعد موتها إلى الحالة التي وجدت عليها في دار الدنيا قبل الموت . ولقد تطابقت الأسنة الأنبياء والرسل والأئمة على القول بالمعاد الجسماني ، ونطق به الكتاب العزيز لقوله تعالى « يَوْمَ يُخْرَجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ مِسْرَاعًا كَمَا هُمْ إِلَى تُنْصِبُ يُوَفِّقُونَ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ » (المارج / 43-44) وهناك من الحكماء من منع المعاد الجسماني وقال بالنفساني ، في حين أن بعضهم قد ظاهر الشريعة في أمر المعاد الجسماني وإثبات السعادة والشقاوة البدنية والروحانية . فيقول ابن سينا في « الشفاء » : « يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو المقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر

(21) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 171 .

النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج ان تعلم . وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتناها بها نبينا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني . وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس ، اللتان للأنفس ، وإن كان الأوهام منا تقتصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل والحكمة الألهية رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها ، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول «⁽²²⁾» .

وما يذكره الإمام (ع) في « النهج » يثبت المعاد الجسماني ولوائحه « حتى إذا تصرمت الأمور ، وتقضت الدهور ، وأزف النشور ، أخرجهم من ضرائح القبور وأوكار الطيور ، وأوجرة السباع ومطاحن المهالك سراعاً إلى أمره مهطعين إلى معاده ، ورعيلاً صموناً ، قياماً صفوفاً »⁽²³⁾ .

هذا الكلام صريح في إثبات المعاد الجسماني حيث يجمع الله أبدان الناس بعد تشبيها وتفرقها فيخرج من كان في قبره ، ومن أكله طير أو سبع أو كان مقتولاً ، يخرج من مكانه ، ويجمع الله بين أجزائه ويؤلف بينها تمهيداً لمناقشة الحساب . ولا يشق ذلك على الله لأنه قادر على ما يريد ، ولا يخفى أن إعادة تكوين الإنسان ليست أصعب من إيجاده أول مرة ومن كان قادرًا على أصل إيجاده فهو قادر على إعادته بعد فنائه لقوله تعالى « أَوْلَئِنَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخْلُقَ مِثْلَهُمْ ، بَلَّ وَهُوَ الْخَلَقُ الْعَلِيمُ ، إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (يس / 81-82) و« قُلْ يُحَيِّبُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوْلَ مَرَّةً وَهُوَ يُكَلِّ خَلْقِهِ عَلِيمٌ » (يس / 79) .

أما المعاد النفسي ، فهو محاسبة النفس على ما اقترفته من الأفعال السيئة فإن كانت من أهل الشقاوة ، كان مقرها جهنم وبش المصير لقوله تعالى « وَسَيَقُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمِراً حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتَحْتَ أَبْوَابَهَا وَقَالَ لَهُمْ خَرَّتْهَا أُمَّ بَأْتُكُمْ رُسُلٌ مِّنْنَا .. » (الزمر / 71) . أما إذا كانت من أهل السعادة ، كان مقرها الجنة والنعيم لقوله تعالى « وَسَيَقُ الَّذِينَ إِنْقَوْرَبُوهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمِراً ، حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتَحْتَ أَبْوَابَهَا وَقَالَ لَهُمْ خَرَّتْهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبِيعَتْ فَأَذْخَلُوهَا خَالِدِينَ » (الزمر / 73) .

ويتحدث الإمام (ع) بما هو صريح الاشارة إلى المعاد النفسي « فكل نفس معها سائق

(22) ابن سينا : النفس البشرية ، قدم لها وعلق عليها البر نصري نادر ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1960 . ص 100 .

(23) أنظر (ح) ، ج 6 ، ص 249 .

وشهيد ، سائق يسوقها إلى محشرها وشاهد يشهد عليها بعملها⁽²⁴⁾ . والسوقة إما أن تكون متبعة ومضنية أو لطيفة ورقيقة ، بحسب أعمالها في الحياة الدنيا .

وأكمل المعتزلة التكليف في الدنيا والجزاء في الآخرة فقالوا بلسان « العلاف » : « إن الدنيا دار عمل وأمر وهي وحنة واختبار والأخرة دار جزاء وليس بدار عمل ولا دار أمر ولا حنة ولا اختبار »⁽²⁵⁾ .

أما بالنسبة للمسألة المتعلقة بعذاب القبر ، فقد نقل ابن أبي الحديد كلاماً عن قاضي القضاة في كتابه « طبقات المعتزلة » هذا نصه : « إن عذاب القبر إنما أنكره ضرار بن عمرو ، ولا كان ضرار من أصحاب واصل بن عطاء ظن كثير من الناس أن ذلك مما أنكرته المعتزلة . وليس الأمر كذلك ، بل المعتزلة رجلان أحدهما يميز عذاب القبر ولا يقطع به وهم الأقلون والأخر يقطع على ذلك ، وهم أكثر أصحابنا لظهور الأخبار الواردة فيه . وإنما تنكر المعتزلة قول طائفة من الجهلة ، إنهم يذهبون وهم موق ، لأن العقل يمنع من ذلك »⁽²⁶⁾ . وقالوا في المعاد ، بأن « حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب »⁽²⁷⁾ . لذلك كانت الاعادة واجبة من طريق العقل للتفرقة بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب وهم يرون بأن ترك البعث للخلق والثواب للمطيعين قبيح ، وقالوا إن الثناء على الفعل الحسن والثواب عليه ، واللام والعقاب على الفعل القبيح واجب⁽²⁸⁾ . وقد أحال الجبائي بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت ، وتأول الآيتين الكريمتين « يحيي الموتى » و« أَنَّ اللَّهَ يَبْعِثُ مِنْهُ فِي الْقُبُورِ » على معنى أن الله يحيي الموتى ويعيث أرواح من في القبور⁽²⁹⁾ .

8 - الجنة والنار :

إن المعاد جسمانياً كان أو نفسانياً ، إنما هو لمناقشة أعمال الإنسان ورصد الجزاء عليها بالثواب أو العقاب . فمن ثقلت موازينه فهو في الجنة ، ومن خفت موازينه فهو في النار .

والجنة دار بقاء وقرار وسلامة وسعادة وكراهة نعيم أبيدي ، فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وشقي أنواع النعيم التي لا تقاس بنعم الدنيا أعدها الله للمتقين والصالحين من أوليائه وعباده لقوله تعالى « أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » (الأحقاف / 14) أما العاصين فلا يدخلونها أبداً .

(24) انظر (خ) ، ج 6 ، ص 346.

(25) الانتصار ، ص 56.

(26) انظر (خ) ج 6 ، ص 273.

(27) المعتزلة ، ص 105 . ، عن أصول الدين للبغدادي ، ص 209.

(28) نفسه ، ص 106 ، عن نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ، ص 371.

(29) نفسه ، ص 151 ، عن الصواعق المرسلة ، ج 2 ، ص 101.

ويقول الامام علي (ع) : « فلو رميت بيصر قلبك نحو ما يوصف لك منها لعزف نفسك عن بدائع ما أخرج الى الدنيا من شهواتها ولذاتها وزخارف مناظرها ولذهلت بالتفكير في أصطفاف أشجار غيبة عروقها في كثبان المسك على سواحل أنهارها ، وفي تعليق كبائس اللؤلؤ الرحب في عساليجها وأفنانها ، وطلوع تلك الشمار مختلفة في غلف أكمامها تجني من غير تكلف فتأنى على منية مجتبئها ، ويطاف على نزاهها في أفينية قصورها بالأعمال المصفقة والخمور المروفة »⁽³⁰⁾ .

أما النار فهي دار هوان وانتقام ، والآلام تشهد بصنوف ألوان العذاب التي أعدها الله تعالى لأهل الكفر والإلحاد جزاء ما كسبت أيديهم وما الله بظلام للعبيد .

وقد حذر الامام (ع) عباد الله من النار : « واتقوا ناراً حرها شديد وقعرها بعيد ، وحليتها حديد وشرابها صديد »⁽³¹⁾ . وأمعن في تحذيرهم بأن ذكر لهم أهواه الصراط : « واعلموا ان مجازكم على الصراط ومزالق دحشه ، وأهاويل زله ، وتارات أهواهه »⁽³²⁾ .

والصراط هو الطريق الى الجنة والنار ، إذ يتوسط المحشر والجنان يقول الشيخ الصدوق رحمه الله « اعتقادنا في الصراط حق وانه جسر جهنم وانه عمر جميع الخلق من الأنس . قال الله عز وجل : « وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَأَرِدُهَا كَانَ عَلَيْكَ حَتَّىٰ مَقْضِيَّا » (مريم / 71) فهو بين المحشر والجنان فمنهم من يجوزه بطاعته ، ومنهم من تزل به قدمه فيهوى في اهواية بمخالفته »⁽³³⁾ .

وللصراط عقبات تتضمن بعض الفرائض من الواجبات والمحرمات ، من اجتنابها بنجاح فاز بدخول الجنة ونعمتها فيحجا حياة خالدة سعيدة بجوار الله تعالى ومع أنبيائه وحججه ، والصديقين والشهداء ، والصالحين من عباده ، ومن قصر فيها زلت قدمه وهو في نار جهنم .

« عن المفضل بن عمر قال : سالت أبي عبد الله عن الصراط فقال : هو الطريق الى معرفة الله عز وجل ، وهو صراطان : صراط في الدنيا وصراط في الآخرة . فاما الصراط الذي في الدنيا ، فهو الامام المفروض الطاعة ، من عرفه في الدنيا ، واقتدى بهداه مره على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة . ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم »⁽³⁴⁾ .

(30) أنظر (ح) ج 9 ، ص 278 ، وج 13 ، ص 110-111 .

(31) المرجع نفسه ، ج 7 ، ص 288 .

(32) المرجع نفسه ، ج 6 ، ص 263 .

(33) الحسني ، عبد الصاحب : روح الایمان في الدين الاسلامي ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1975 م ص 52 .

(34) بحار الأنوار ، ج 4 ، ص 38 .

وعنه أيضاً « قال : الناس يمرون على الصراط طبقات ، والصراط أدق من الشعر ومن حد السيف ، فمثهم من يمر مثل البرق ، ومنهم من يمر مثل عدو الفرس ومنهم من يمر حبوا ، ومنهم من يمر مشياً ، ومنهم من يمر متعلقاً قد تأخذ النار منه شيئاً أو ترك شيئاً »⁽³⁵⁾ والله أعلم .

ومهما قيل عن الصراط وأهواله فإن ثواب الجنة ونعيمها ، وعقاب النار وجحيمها يكفيان لردع الكافر عن المعصية وتشجيع المؤمن على الطاعة ، كما يقول (ع) : « فكفى بالجنة ثواباً ونواباً ، وكفى بالنار عقاباً ووبالاً وكفى بالله متقدماً ونظيراً ، وكفى بالكتاب حجيجاً وخصوصياً »⁽³⁶⁾ .

ومهما قيل عن نعيم الدنيا وشقاؤها ، فهي بالقياس إلى ما هي عليه في الجنة والنار لا شيء يذكر ، والامام (ع) يقول : « كل نعيم دون الجنة محصور وكل بلاء دون النار عافية »⁽³⁷⁾ .

ويقول أيضاً في وصف الجنة : « درجات متفاصلات ، ومنازل متفاوتات لا ينقطع نعيمها ولا يظعن مقيمها ، ولا يهرم خالدها ، ولا ييأس ساكنها »⁽³⁸⁾ .

وعن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يذكر « النهج » : « فاما أهل الطاعة فائسهم بجواره ، وخلدهم في داره ، حيث لا يظعن التزال ولا تتغير بهم الحال ، ولا تؤبهم الأفراح ولا تنالمهم الأسقام ولا تعرض لهم الأخطار ولا تشخصهم الأسفار .

واما أهل المعصية ، فأنزهم شر دار ، وغل الأيدي إلى الأعنق ، وقرن الشواحي بالاقدام وألسهم سرابيل القطران ومقطمات النيران ، في عذاب قد اشتد جره ، وبباب قد أطبق على أهله في نار لها كلب ولجب ، وذهب ساطع وقصيف هائل لا يظعن مقيمها ولا يفادى أسيرها ولا تفاصم كبوتها ، لا مدة للدار فتفي ، ولا أجل للقوم فيقضى »⁽³⁹⁾ .

نستنتج مما سبق أن نعيم أهل الجنة أبدى سرمدي لا انقطاع له وكذلك عذاب أهل النار وإن الإمام علي (ع) يقول بخلقهما كما يظهر من الكلام « بحسن بلاشك عند خلقك داراً وجعلت فيها مأدبة ، ومشرباً ومطعماً وأزواجاً وخداماً وقصوراً وانهاراً وزروعاً وثماراً »⁽⁴⁰⁾ .

ولقد أكد الشرع هذا الأمر بقوله تعالى « وَجَنَّةٌ غَرَضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ، أَعْدَتْ

(35) المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 38.

(36) انظر (ح) ج 6 ، ص 214.

(37) المرجع نفسه ، ج 19 ، ص 345.

(38) المرجع نفسه ، ج 6 ، ص 348.

(39) انظر (ح) ، ج 7 ، ص 201-202.

(40) المرجع نفسه ، ج 7 ، ص 200.

لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران / 133) و«خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخْفَى عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ» (البقرة / 162) و«لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقُوا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَاحٌ مُّبْرِرٌ مِّنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (آل عمران / 198) : ويقول : العالمة الحلي : «وقد دل السمع على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وجميع المعارضات متأولة والنصول التي تصرح بوجودهما تبلغ حد التواتر»⁽⁴¹⁾ .

وجاء في «أوائل المقالات» ان الاجماع قائم على أنها مخلوقتان⁽⁴²⁾ . ولقد اختلف المعتزلة في هذا الأمر . يقول ابن أبي الحميد : «قد اختلف شيوخنا رحمهم الله في هذه المسألة . فمن ذهب منهم الى أنها غير مخلوقتين الآن (أي سيخلقان يوم يحيش الله الناس للجزاء) . . . أما غير هؤلاء من شيوخنا ، فقالوا : أنها مخلوقتان واعترفوا بأن آدم كان في جنة الجزاء والثواب ، وقالوا : لا يبعد أن يكون في أخبار المكلفين بوجود الجنة والنار ، لطف لهم في التكليف . . .»⁽⁴³⁾ .

ويقول الشيخ المفيد : «إن المتأخرین من المعتزلة كأبي هاشم ، يدعون أن خلقهما عبث قبل المحشر ، والله لا يبعث في فعله»⁽⁴⁴⁾ .

وختلاصه القول ، إن الجنة والنار سواء كانتا مخلوقتين أم لا ، فإن المعنى بهما ، هو الانسان بالذات . أما الغاية ، فهي حياته الأبدية في دار القرار ، حيث يوف كل امرئ جزاء ما كسبت يداه لقوله تعالى : «إِنَّ الْأَيْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ، وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحَّمٍ نَّصْلُوْنَاهَا يَوْمَ الدِّين» (الأنفطار / 13-15) .

(41) شرح التجريد ص 270 .

(42) الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة ، ص 210 .

(43) أنظر (ح) ج 1 ، ص 109 .

(44) الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة ، ص 210 .

١ - النبوة

لما كان الخلق قد وجدوا في حالة من الجهل لا يستقيم معها مزاولة ما فرضه الله عليهم من الأحكام والعقائد والوظائف ، وحيث أن العناية الالهية تقضي بحفظ النوع الانساني في مجتمعه لما يحصل بين أفراده بالطبع والضرورة ، من الخصم ومجاذبة كل لصاحبه فيما يحتاج إليه من المأكل والمشرب والملابس وغيرها من المألف وما يتبع عن ذلك من الطمع والثروة وإرادة المنفعة ليس ذلك فحسب ، بل ان اختلاف الناس في مللهم وأهوائهم وطوابعهم ، وأرائهم وموتهم ورغباتهم وما يسبّه من الجدل والخصام والمنازعة ، كل ذلك يؤدي إلى فساد النوع وهلاكه وخراب البلاد ودمارها . من هنا فإن حكمة الخالق سبحانه ولطفه بعباده ، قضت في كل عصر وفي كل أمة بوجود الأنبياء واصطفائهم من الخلق وإفاضة الكمال النبوى عليهم بحسب ما وهبت لهم العناية الالهية من القبول والاستعداد ، مؤيدون من قبيله تعالى بالأيات والكرامات والمعجزات الدالة على صدقهم أخذًا على الوحي ميشاقهم ، وعلى تبليغ الرسالة أماناتهم لغاية توجيه الخلق وتهذيبهم ، والاصلاح بينهم وتنبيههم الى ما يراد منهم في الدار الفانية وما يتطلب منهم في الدار الآخرة ، وتنقية أذهانهم من الشوائب العالقة بها ، وعقوفهم من الشرك والضلالة ، وتذكيرهم بنعم الله عليهم وترغيبهم بما أعده الله سبحانه للمنتقين من عباده ، وترهيبهم مما أعده لأعدائهم الفاسقين الكافرين . وهذا ما عبر عنه الإمام (ع) بقوله : « لا تدع الله أن يغريك عن الناس فإن حاجات الناس بعضهم إلى بعض متصلة كإتصال الأعضاء ، فمما يستغنى المرء عن يده أو رجله ولكن ادع الله أن يغريك عن شرارهم »^(١) ويقول ابن سينا : « واعلم أن الناس يحتاجون إلى من يضبط أمور متوعهم وأنكحهم ، وجنكياتهم ، ويزدكراهم ربيهم ، ولا يذعن بعضهم لبعض ، فيجب من العناية الالهية وجود شخص في كل عصر ، مأمور باصلاح النوع ، مؤيد بآيات وتدل على أنها من عند الله ، فيفرض عليهم قربات الله حتى لا يكونون كالبهائم يأكلون ويتمتعون فيكونون **﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ سَيِّلَا﴾** (الفرقان / ٤٤) »^(٢) .

(١) انظر (ج) ، ج ٢٠ ، ص ٣٢٢ .

(٢) عاصي ، حسن : التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، رسالة اعدت لنيل شهادة الدكتوراه

وحيث أن كل أمة لا تخلو من نبي مرسل لقوله تعالى « وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَّ فِيهَا نَذِيرٌ » (فاطر / 24) فإن ذلك يؤدي إلى تواتر الأنبياء السابق منهم قد أطلعه الله تعالى على العلم بوجود اللاحق له ، كبشرة الأنبياء بـمحمد ﷺ واللاحق بوجود السابق عليه . على هذه الترتيبة والنظام الاهلي تم حفظ النوع الانساني واستمرار الحياة .

ويعرف أخوان الصفاء الأنبياء بقولهم « طائفه من بني آدم ، اصطفاهم الله من عباده . وقربهم وناجاهم وكشف لهم عن مكونن أسرار غ فيه ، وجعلهم أمناء وحие وسفراء بينه وبين خلقه ، وأرسلهم من عالم الأرواح الذي في ملكوت السماء ، إلى عالم الكون والفساد في الأرض وأنزل معهم الكتاب ليدعوا عباده إلى جواره في الجنة التي كان أبوهم آدم فيها تربى »⁽³⁾ .

بذلك نستطيع القول أن تعين النبي ، حق من حقوق الله تعالى ولطف من الطافه ، لا ينزعه فيه منازع من خلقه كما قال تعالى وفي غير آية من آياته « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًّا إِلَى اللَّهِ بِإِدْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا » (الأحزاب / 45-46) . وقوله جل القائل : « يَا ذَاوَدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ، فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْعَدْلِ » (ص / 26) والله الخيرة في ذلك ، يختار من يشاء ، من يشاء لقوله جل ذكره « وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشَرِّكُونَ » (القصص / 68) فكان من اختاره ، آدم خليفة في أرضه ، وطالوت ملكاً على بني إسرائيل ، وخليله ابراهيم إماماً للناس ، ومحمد ﷺ سيداً لرسله وخاتماً لأنبيائه لقوله تعالى « مَا كَانَ مُحَمَّدًا أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ » (الأحزاب / 40) فالنبي هو المعبر عن إرادة الله تعالى ، ووجوده ضروري لارشاد الناس إلى ما فيه صلاحهم في الدارين ولتأكيد نبوته وإثباتها في نفوس البشر ، أيده الله بالمعجزات وبالعصمة في تلقي الوحي ونشر التبليغ . ولو شاء الله سبحانه حكيم خبير يعلم ما للأمم والأزمان من خصائص وطبعات ، وما يناسب كل أمة من أحكام وشرائع يستقيم بها أمرها وتقتضيه مصلحتها فأنزل شرائع شتى ، تتقد جميعها في الأصول ، ويختلف بعض أحكامها في الفروع باختلاف الأمم والدهور ومن الطبيعي أن ينسخ بعضها بعضاً في بعض الأحكام . واقتضت حكمته تعالى أن يختص شريعته ، بشرعية عامة كاملة كفيلة بصالح الناس إلى يوم الدين ، فأنزل بها القرآن وميزه على سائر كتبه السابقة بما علمه الراسخون في العلم، وبعث به خاتم رسالته وأفضل خلقه، وأمره ببيانه للناس، فمهم

في الفلسفة ، بيروت 1981 ، ص 229 .

(3) الصفاء ، أخوان : الرسائل ، تحقيق بطرس البستاني - دار صادر ، بيروت ج 4 ، ص 156-157

من أدرك هذه الحكمة ، فعرف ربه حق المعرفة وأمن به وبكتبه ورسله وعمل بأحكامه ومنهم من جهلها فجمدت قريحته وفسدت سريرته ، وأمن ببعض وكفر ببعض فكان لله عاصياً ولحكمته جاحداً ولرسله مكذباً وعن كتبه معرضأً .

ولقد ثبت بدليل العقل والنقل ، ان صاحب الشريعة الاسلامية ، والملة الخيفية هو خاتم الانبياء وسيد المسلمين ، صاحب الشفاعة الكبرى ، رسول الله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ، صلوات الله عليه وعلى آله الابرار وأصحابه الميمين . ولقد ظهرت دعوته في ظروف كان يغلب عليها دين التشبيه ومذهب التجسيم كما حكى القرآن عنهم ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأجياؤه﴾ (المائدة / 18) ﴿وقالت اليهود عزيز ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾ (التوبه / 30) ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾ (المائدة / 64) ، وأثبتت المجروس أصلين أسند إلى أحدهما الخير والآخر الشر ، وأنكر البعض الخالق والبعثة والإعادة وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفني كما قال تعالى : ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا موت ونحيانا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ (الجاثية / 24) فالجامع هو الطبيع والمهلك هو الدهر . وبعضهم عبدوا الأصنام وزعموا أنها شفعاؤهم عند الله لقوله تعالى ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ ذُنُونَ اللَّهِ مَا لَا يَصْرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (يونس / 18) و﴿مَا تَبْدِئُهُمْ إِلَّا يُقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر / 3) .

هذه الظروف الصعبة التي كان الخلق يعيشها قبل البعثة اقتضت وجود نبي مرسل ، ويهدي البشر سبيل الحق حتى «أضاءات به البلاد بعد الضلال المظلمة والجهالة الغالية والجفوة الجافية»⁽⁴⁾ فقام بالدعوة إلى سبيل ربه بالحكمة والمعونة الحسنة فجل بنور الحق قلوب الخلق وأكمل دين الله فقال تعالى ﴿إِلَيْكُمْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ، وَأَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي، وَرَضِيتُ لَكُمُ إِسْلَامَ دِيْنَكُم﴾ (المائدة / 3) .

إلا أن وجود هذا الشخص لا يتكرر مثله في كل آن ، لأن المادة التي تقبل كمال مثله ، إنما تقع في قليل من الأمزجة ، لذلك فمن الواجب أن يشرع للناس بعده سنة واضحة تدبر مصالحهم وتنظم أمورهم ، كي يستمر الخلق في معرفة الصانع ، ودوم ذكره حتى لا يقع النسيان بعد موت النبي . والقرآن هو ما خلفه النبي في قومه ليسيراً بهديه ويعملوا بسوسي آياته . وهو يشتمل على أوامر الله ونواهيه ، مثيأً على طاعته بجزيل الشواب ، ومعاقباً على معصيته ورسوله بعظيم العقاب ، مبيناً ما حلّه للقوم وما حرمهم عليهم ، مستأ لهم طائفة من الفرائض التي تتجسد في أفعال وأقوال تتكرر على مدى الأيام والدهور ليحصل بذلك دوام ذكره .

(4) انظر (ح) ، ج 9 ، ص 137 .

أ - طينة النبي :

قلنا أن شخص النبي لا يتكرر وجوده في كل وقت ، وهذا يعني أن ما يتحلى به من كمالات يصعب على أي إنسان غيره التمكّن منها . والطينة التي تقبل مثل هذه الكمالات قليلة ونادرة . لذلك فالنبي إنما يعلو بفطرته وعقله وعلمه وخلقه على سائر الخلق ، بعيد كل البعد عما يشوه سمعته وسريرته . ولو لم يكن النبي على هذه الحالة من الكمال والطهارة ، لقللت ثقة الناس به وسخروا من دعوته . كما أن عبّث الأنبياء يقدح في حكمة الباري تعالى الداعية إلى الارتفاع عن الشهوات والتنتزه عن المعاصي ، بشخص رسوله ومبلغ رسالته . فالأنبياء القائمين بدين الله ، هم أفضل الخلق معرفة بالله وأوفهم حظاً لمكارم الأخلاق ، وأكثرهم علىَّما يصلح أمر الخلق في معاشهم ومعادهم وأكمالهم عقلاً وفطنة وما الاختلاف الحاصل في شرائعهم ، إلا أمور جزئية بحسب مصالح جزئية تتعلق بوقت الرسول العين وحال الخلق المرسل إليهم . وهم خيرة عباد الله سبحانه « استودعهم في أفضل مستودع وأقرهم في خير مستقر ، وتناسختهم كرائم الأصلاب إلى مطهرات الأرحام »⁽⁵⁾ . كما يقول الإمام علي (ع) .

ب - عصمة النبي :

وحيث أن النبي هو واسطة بين الله وخلقه ، ينقل إليهم ما يوحى إليه بصدق وأمانة ، ولما كان النبي هو الدليل والسبيل إلى الله تعالى ، فإنه من الواجب والضروري أن يتحلى بالعصمة بحيث لا يتطرق السهو والخطأ والنسيان والهوى إلى أقواله وأفعاله وعلاقاته مع الخلق لقوله تعالى ﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنْطِقُ عَنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾ (النجم / 2-3-4-5) .

والعصمة هي إحدى الصفات المأمة التي تصون النبي عن الخطأ في تلقي الوحي وفي التبليغ وتطبيق الأحكام ، كما تصونه من الوقوع في المعاصي فلا يأقر إلا بأمر الله ولا ينهى إلا عن نواهيه كما ذكر (ع) « فصدع بما أمر به ، وبلغ رسالات ربه »⁽⁶⁾ .

والعصمة واجبة على النبي ، اقتضتها الحكمة الالهية ، إذ لا يجوز في حقه تعالى أن يرسل مُبلغاً عنه يكذب ويفجر ويرتكب المعاصي والمحرمات ، وكيف يبشر ويدعو إلى الله واحد أحد من كانت هذه سنته ؟ . كما لا تجوز المعاصي على النبي لأن ذلك يؤدي إلى عدم الثقة به وترك الانقياد له ، ومن ثم ضياع الدعوة ونسيان الحق وعدم ذكره . ثم أن النصوص الدينية صامتة لا حراك فيها ولا نطق ، والنبي هو الذي يعبر عنها ويفسرها ويبعث فيها

(5) انظر (ج) ، ج 7 ، ص 62 .

(6) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 9 .

الحياة . ولو لم يكن معصوماً عن الخطأ لتشوهت معالم الدين ودرست أنوار اليقين ، ولما قامت للشريعة قائمة ، واحتاج الرسول المخطيء إلى آخر يصحح خطأه فنفع في التسلسل الحال .

ج - معجزة الأنبياء :

ونفوس الأنبياء لها تصرف في هيولي عالم الكون والفساد باذن الله تعالى وإرادته ، بحيث تكون مستعدة لقبول الأمور الخارقة للعادة والتواتر الطبيعية والتي تخرج عن وسع غيرهم من أبناء نوعهم .

والمعجزة هي عمدة النبوة ، وهي ضرورية لكل نبي للدلالة على نبوته وصدقه فيما يدعوه إليه فلا يخلو منها نبي على الاطلاق كمعجزة إبراهيم الذي لم تحرقه النار ، وطفوان نوح ، وناقة صالح التي خرجت من الصخرة ، وعصى موسى وإحياء الموتى على يد عيسى ، والمعجزة الثالثة التي نزلت على محمد ﷺ ، وتمثلت في القرآن الكريم وفي غيره من المعجزات ، كاشتقاق القمر ، وانقلاب الشجرة ، وكلام الذئب معه ، وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وغير ذلك .

د - زهد النبي :

ومن صفات الأنبياء أيضاً الزهد في الدنيا وتحقيقها وتصفيتها وعدم الانغماس بشهواتها إلا بقدر الحاجة منها . وهذا ما يستوجبه كمال النبوة واستعدادها للقيام بالأعباء الملقاة على عاتقها بصدق وأمانة وإخلاص ، وعلى هذا مثبت جميع الأنبياء ، وحالهم في التقشف وترك الدنيا والاعراض عنها ، ظاهر وعلوم بالتراث ، ولنا في زهد النبي أسوة حسنة كما يذكر الإمام علي (ع) بقوله : « ولقد كان رسول الله ﷺ كاف لك في الأسوة ، ودليل لك على ذم الدنيا وعيتها وكثرة خازتها ومساوتها ، إذ قبضت عنه أطرافها ، ووطئت لغيره أكتافها ، وفطم عن رضاعها وزوى عن زخارفها »⁽⁷⁾ .

وفي معرض حديثه عن زهد الأنبياء ، يذكر (ع) ، وهو الذي نبذ الدنيا وتخلّى عنها وزهد في أشيائتها ، تنفأ من ذلك فيقول عن موسى (ع) : « ... والله ما سأله إلا خبراً يأكله لأنه كان يأكل بقلة الأرض ، ولقد كانت خضراء البقل ترى من شفيف صفاق بطنه لهذا وتشدّب لحمه » .

وعن داود (ع) : « ... فلقد كان يعمل سفائف الخوص بيده ، ويقول جلسائه : أيكم يكفيه بيعها ويأكل قرص الشعير من ثمنها » .

وعن عيسى (ع) : « فلقد كان يتتوسد الحجر ويلبس الخشن وياكل الجشب ، وكان أدامه الجوع ، وسرجه بالليل القمر ، وظلاله في الشتاء مشارق الأرض ومغاربها ، فاكهته

⁽⁷⁾ انظر (ح) ، ج 9 ، ص 229 .

وريحانه ما تنبت الأرض للبهائم ، ولم تكن له زوجة تفتنه ، ولا ولد يحزنه ، ولا مال يلفته ، ولا طمع يذلّه ، دابته رجلاً ، وخدمه يداه⁽⁸⁾ .

أما النبي محمد ﷺ ، فقد أخذ الزهد منه كل مأخذ ، ونبذ الدنيا وأمات ذكرها في نفسه ، وأعرض عنها بقلبه ومشيئته ، لأن الله سبحانه « زواها عنه اختياراً » ، وبسطها لغيره اختياراً⁽⁹⁾ وذلك حتى لا يكون عبداً لها ، لأن « من عظمت الدنيا في عينيه وكبر موقعها من قلبه ، آثرها على الله فانقطع إليها ، وصار عبداً لها »⁽¹⁰⁾ كما يذكر الإمام .

وفي معرض حديثه عن زهد النبي محمد ﷺ باعتباره الأسوة الحسنة ، وعن طريقة حياته الخاصة يقول (ع) : « قضم الدنيا قضيماً ، ولم يعرها طرفاً ، أهضم أهل الدنيا كشماً ، وأخصهم من الدنيا بطناً ، عرضت عليه الدنيا فأباً أن يقبلها ، وعلم أن الله تعالى أبغض شيئاً فأبغضه ، وحقر شيئاً فحقره وصقر شيئاً فصقره ، ... ولقد كان ﷺ يأكل على الأرض ، ويجلس جلسة العبد ، ويحصن بيده نعله ويرفع بيده ثوبه ، ويركب الحمار العاري ... فاعرض عن الدنيا بقلبه ، وأمات ذكرها في نفسه ، وأحب أن تغيب زيتها عن عينه ، لكيلا يتخد منها رياضاً ، ولا يعتقد أنها قراراً ، ولا يرجو فيها مقاماً ، فأخرجها من النفس ، وأشخاصها عن القلب ، وغيّبها عن البصر »⁽¹¹⁾ .

هذا ما قاله الإمام (ع) عن النبوة ، أما المعتزلة ، فقد قالت أنبعثة الأنبياء واجبة⁽¹²⁾ ، وأن النبي معصوم عن الخطأ ، وذلك باجماعهم على القول « انه لا يجوز أن يبعث الله نبياً يكفر ويرتكب الكبيرة ، ولا يجوز أن يبعث نبياً كان كافراً أو فاسقاً »⁽¹³⁾ ، وأجمعوا « على أن القرآن كلام الله ، وأنه معجزة رسول الله ﷺ ، وانه على صدقه ، ولا تكون العجائب إلا فعلاً خارقاً للعادة »⁽¹⁴⁾ .

وقد يبدو أن كلام الإمام بوجوب البعثة المحمدية هو خلاف قول المعتزلة ، فإذا كانت غاية البعثة المحمدية هي معرفة الباري تعالى ، فإن هذه المعرفة يوجبها العقل ، حسب زعم المعتزلة ، دون حاجة إلى بعثة الرسل . لكن المعتزلة في الحقيقة لا يختلفون عن ذلك ، وهذا

(8) نفسه ج 7 ، ص 217.

(9) نفسه ، ج 7 ، ص 21.

(10) نفسه ، ج 9 ، ص 226.

(11) نفسه ، ج 7 ، ص 217.

(12) الغزالى ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 95 ، الطبعة الأخيرة .

(13) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 272 . ولكنهم أجازوا وقوع الصغائر منهم دون أن يتوجب عليهم وعيها ، الانتصار ، ص 71 .

(14) الشهريستاني ، عبد الكريم : نهاية الاقدام في علم الكلام ، حرره وصححه الفرد جيوم ، د. ت. ص .

ابن أبي الحديدي ثبت ذلك بقوله «إن كثيراً من شيوخنا أوجبوا بعثة الرسل إذا كان في حشمت المكلفين على ما في العقول فائدة. وهو مذهب أبي علي رحمة الله ، فلا يمتنع أن إرسال محمد ﷺ إلى العرب وغيرهم ، لأن الله تعالى علم أنهم مع تنبئه إليهم على ما هو واجب في عقولهم من المعرفة أقرب إلى حصول المعرفة ، فحينئذ يكون بعثة لطفاً»⁽¹⁵⁾ .

2 - الإمامة

الإمامية هي «الرياسة العامة لأمور الدين والدنيا لشخص انساني نيابة عن النبي»⁽¹⁶⁾ فهي اذن خلافة النبوة ، وتقوم مقامها الا في تلقي الوحي ، وهذا ما يميز الإمام عن النبي ، وكل ما دل على وجوب النبوة ، فهو دال على وجوب الإمامة .

والإمامية ضرورية لتدبير المجتمعات واستمرارها في الوجود فلا يخلو منها مجتمع لعجز الخلق عن تصريف أمورهم الدينية والدنيوية . كما يقول (ع) : «إله لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع به الكافر ، وبلغ الله فيها الأجل ، ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو ، وتأمن به السبيل ، ويؤخذ به للضعف من القوي ، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»⁽¹⁷⁾ وهذا نص صريح بوجوب الإمامة ، إذ لا يمكن أن تستقيم أمور الناس من دون امام يحكم بينهم .

والإمامية حجة الله على خلقه ، اقتضتها الحكمة واللطف الاهي لحفظ الناموس الاهي عن التحرير والزيغ ، وتدبير الخلق ليهلك من هلك عن بينة ويجس من حي عن بينة . «عن أبي عبد الله قال : إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير امام عادل . وعن أمير المؤمنين قال : اللهم انك لا تخلي أرضك من حجة لك على خلقك»⁽¹⁸⁾ .

والامام واحد لكل عصر ، بحيث لا تعدد الأئمة في عصر واحد ، ولكل نبي وصي . «عن الحسين بن أبي العلاء قال : قلت لأبي عبد الله (ع) تكون الأرض وليس فيها امام ، قال : لا . قلت : يكون امامان . قال : لا ، إلا واحدهما صامت»⁽¹⁹⁾ .

والأئمة شهداء الله وحججه على عباده ، وهم ولاة أمره ، وخزنة علمه ، وخلفاؤه في أرضه ، وأبوابه التي منها يُوقَّع ، ولو لاهم ما عرف الله عز وجل ، ولا تم إيمان أمرئ ، ولا ثبت اسلامه ، وقد انتدبهم الله لعمارة أرضه وحفظ سنته ونشر دعوته وشرعيته ، فصدعوا بما

(15) أنظر ح ، ج 9 ، ص 104 .

(16) الحسني عبد الصالحب : روح الایمان في الدين الاسلامي ، ص 244 .

(17) أنظر ح ، ج 2 ، ص 307 .

(18) الأصول من الكافي . ج 1 ، ص 178 .

(19) نفسه ، ج 1 ، ص 178 .

أمرها به ، وحملوا الناس على العمل بالأصول الدينية والخلقية لردعهم عن المفاسد الموجبة لسوء معادهم . والانتفاع بهم يكون كاملاً إذا لم يخل بينهم وبين وظائفهم رادع يحد من طاعة الناس لهم ، ذلك أنه لا ينطقون عن الهوى ، ولا يعملون بالقبائح ، وقد وقعتهم في ذلك كتاب الله وسنة نبيه ، ورثوا العلم عنهم فنطقوا بما سمعوا ، لم يلهمهم عن ذلك تجارة ولا مال . يقول الإمام علي (ع) : « وإنما الأئمة قوام الله على خلقه ، وعرفاؤه على عباده ، ولا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه ، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه »⁽²⁰⁾ .

إن العصمة واجبة ، ولم يشرطها إلا الشيعة ، وهي من صوص عليها من الله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَنْهَا عَنْكُمُ الْرِّجُسُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُظْهِرُكُمْ تَطْهِيرًا » (الأحزاب / 33) . وقد أجمع المفسرون ورواة الأخبار ، على أنها نزلت في أهل البيت عليهم السلام ، وهي صريحة في عصمتهم عن المعاصي كما ثبت من كلمة « إنما » ، وهي من أقوى أدوات الحصر والدلالة على الاختصاص .

والعصمة تعني عدم الوقوع في الخطأ والزلل والمعصية . ولم يعرف عن الإمام علي (ع) أنه أخطأ في تصوره أو وقع في زلة ، أو عصى الله في شيء . وقد تضمن النهج بعض الخطب التي قد يستفاد منها عدم العصمة من ذلك قول الإمام (ع) « اللهم اغفر لي ما أنت أعلم به مبني ، فإن عدت فعد على بالمغفرة ، اللهم اغفر لي ما رأيت من نفسي ولم تجد وفاء عندي ، اللهم اغفر لي ما تقربت به إليك بسلاني ثم خالفه قلبي ، اللهم اغفر لي رمazات الألاظ ، وسقطات الألاظ ، وشهوات الجنان ، وهفوات اللسان »⁽²¹⁾ .

ومنها أيضاً قوله لأصحابه : « فلا تكعوا عن مقالة بحق ، أو مشورة بعدل ، فإني لست في نفسي ب فوق أن أخطيء ، ولا آمن من ذلك من فعلي ، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مبني ، فإنما أنا وأنتم عبيد الله مملوكون لرب لا رب غيره ، فأبدلنا بعد الضلال بالهدى ، وأعطانا البصيرة بعد العمى »⁽²²⁾ .

في كلام الخطبين ، ينزل الإمام علي إلى مستوى شعبه ، فيتساوى معهم في كل شيء حتى في جواز وقوع الأخطاء منه ، أسوة بهم ، فيطلب المغفرة من الله عليها أو ينشد المشورة من أصحابه في كل ما يقوم به ، بل وحتى في طلب المشورة فيها شرعاً للله ، حتى لا يجدون في أعينهم حاكماً بأمره ، وليس كأحدهم . وهذا شأن كل عظيم ، يتهم نفسه حتى ولو كاننبياً . فقد شهد شاهد ببراءة يوسف ، ومع هذا قال : « وَمَا أَبْرَئُ نَفْسِي ، إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ ، إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ، إِنَّ رَبَّيْ غَفُورٌ رَّحِيمٌ » (يوسف / 53) .

(20) انظر (ح) ، ج 9 ، ص 152.

(21) نفسه ، ج 6 ، ص 176.

(22) نفسه ، ج 11 ، ص 102.

وقد نفى الشيعة المعاصي عن الامام لأنهم أوجبوا عصمته ، ويرروا مغفرته بأمور ذكرها ابن ميثم البحراني بقوله : « واعلم أن الشيعة لما أوجبوا عصمته ، (ع) عن المعاصي ، حملوا طلبه لمغفرة هذه الأمور على وجهين :

- أحدهما وهو الأدق ، ان طلبه لغفرانها ، اثنا هو على تقدير وقوعها منه ، فكأنه قال : اللهم ان صدر عني شيء من هذه الأمور فاغفر لي ، وقد علمت أنه لا يلزم من صدق الشرطية صدق كل واحد من جزئيها ، فلا يلزم من صدق كلامه ، صدورة شيء منها حتى يحتاج إلى مغفرة .

- الثاني : انهم حملوا ذلك على تأديب الناس وتعليمهم كيفية الاستغفار من الذنوب ، وعلى التواضع والاعتراف بالعبودية ، وان البشر في مظنة التقصير والاساءة . وأما من لم يوجب عصمته فالامر معه ظاهر »⁽²³⁾ .

واما قوله (ع) « أخربنا ما كنا فيه . . . » ، فإن ابن أبي الحديد ، يعقب عليه بقوله : « وليس هذا إشارة الى خاصن نفسه (ع) ، لأنه لم يكن كافراً فاسلاً ، ولكنه كلام يقوله ويشير به الى القوم الذين يخاطبهم من أبناء الناس ، فيأتي بصيغة الجمجم الداخلة فيه نفسه توسعًا ، ويجوز ان يكون معناه : لو لا الطاف الله تعالى ببيعة محمد ﷺ لكنت أنا وغيري على أصل مذهب الأسلاف من عبادة الأصنام كما قال تعالى ﴿ وَوَجَذَكَ ضَالًا فَهَذِي ﴾ (الضحى / 7) ، ليس معناه أنه كان كافراً بل معناه ، لو لا اصطفاء الله تعالى لك ، لكنت كواحد من قومك ، ومعنى « وجدك ضالاً » أي وجدك بعرضة للضلال ، فكأنه ضال بالقوية لا بالفعل »⁽²⁴⁾ .

وهكذا فالامام علي (ع) ، معصوم عن الخطأ ، وسيرته تدل على ذلك ، ويجب أن يكون كذلك . وفضله يتجل في الصفات التي تميز بها . يقول المسعودي « والأشياء التي استحق بها أصحاب رسول الله ﷺ الفضل هي : السبق إلى الإيمان والهجرة ، والنصرة لرسول الله ﷺ والقرب منه ، والقناعة وبذل النفس له ، والعلم بالكتاب والتنزيل ، والجهاد في سبيل الله ، والورع ، والزهد ، والقضاء ، والحكم ، والفقه ، والعلم ، وكل ذلك لعلي (ع) منه النصيب الأوفر ، والحظ الأكبر »⁽²⁵⁾ .

وحكمه الباري تقضي بعصمة الامام ، إذ ليس من الحكمة في شيء أن يعين على أمور دينه من يبعث به ويشوه معامله ويجهل شرحه وتفسيره ونقله الى سائليه ، والكل يعلم أن الامام علي (ع) كان المرجع في شتى أمور الفقه والتفسير والعلم والحكمة ، لذا قال عنه عبد

(23) أنظر (ب) ، ج 2 ، ص 214.

(24) أنظر (ح) ، ج 11 ، ص 108.

(25) مروج الذهب ، ج 2 ، ص 437.

الكريم الخطيب : « كان علي فقيه الاسلام ، وعالم الاسلام ، وحكيم الاسلام ، غير مدفوع ولا منازع فيه »⁽²⁶⁾ .

ولقد استدل أحدهم على ثبوت العصمة للامام بما يلي :

« أولاً : إن الأئمة حفظة الشرع والقمامون به ، حا لهم في ذلك كحال النبي ، ولأن الحاجة إلى الامام إنما هي للانتصاف للمظلوم من الظلم ، ورفع الفساد ، وحسن مادة الفتن ، وإن الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ، ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ، ويقيم الحدود والفرائض ويؤخذ الفساق ، ويعزز من يستحق التعزيز ، فلما جازت عليه المعصية وصدرت عنه ، لانتفت هذه الفوائد وافتقر إلى امام آخر وتسلسل .

ثانياً : إن الامام لو عصى لوجب الانكار عليه من باب الأمر بالمعروف والنبي عن المنكر ، والانكار عليه يتنافى مع وجوب طاعته التي فرضها الله على العباد بقوله جل القائل : « أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَتَمُّ مِنْكُمْ » (النساء / 59) .

ثالثاً : لو صدرت عنه المعصية لسقط محله من القلوب ، فلا تنقاد لطاعته .

رابعاً : لو عصى لكان أسوأ من أقل أفراد السرعة ، لأن المفوة الصغيرة من الكبير أعظم من أكبر الكبائر من غيره .

خامساً : قوله تعالى لابراهيم : « إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً ، قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي ، قَالَ لَا يَنَالُ عَنِّي الظَّالِمُونَ » (البقرة / 124) ، دلت الآية على أن الامام لا يكون ظالماً ، وكل عاص فهو ظالم »⁽²⁷⁾ .

هذا عن عصمة الامام ، أما وظيفته ، فهي تتعدد بأمور دينية ودنيوية ذكرها الامام علي (ع) بقوله : « انه ليس على الامام إلا ما جعل من أمر ربه : الإبلاغ في الموعظة ، والاجتهاد في النصيحة ، والاحياء للسنة ، وإقامة الحدود على مستحقها ، وإصدار النهمان على أهلها »⁽²⁸⁾ .

لهذا فإن أمر الامامة بيد الله تعالى ، يختار لها أفضل عباده ، على أن يكون أكثر أهل زمانه علياً وأدباً وحكمة وخلقاً وسيرة وقرباً من رسول الله ، وإن يكون من قريش كما يقول الامام علي (ع) : « إن الأئمة من قريش ، غرسوا في هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ، ولا تصلح الولاة من غيرهم »⁽²⁹⁾ . في هذه الحالة لا تصلح الامامة بالانتخاب

(26) علي بن أبي طالب ، ص 87.

(27) فلسفات اسلامية ، ص 402.

(28) انظر (ح) ، ج 7 ، ص 167.

(29) نفسه ، ج 9 ، ص 84.

واتفاق الناقصين ، لأن هذا شأن من شؤون الدنيا والعمل بالهوى الداعي إلى الصراع على المصالح الدنيوية ، وهو أمر يفضي إلى الفتنة وتعدد الأئمة في عصر واحد .

فالإمامية خلافة النبوة ، والإمام ينوب عن النبي في تدبير شؤون الدين والدنيا فلا تجوز إلا بنص صريح منه تعالى . والامام يحفظ قوانين الشريعة الإسلامية من أن يتطرق إليها التحرير ، فلا يجوز في حكمة الباري أن يتولى هذا المنصب إلا من قبله . وهكذا فالإمام يثبت ويعين بنص من الله تعالى عليه ، أو بنص من رسوله أو الإمام السابق عليه .

نستنتج مما تقدم أن الإمامة واجبة شرعاً لتدبير أمور الدين والدنيا ، وإن أمرها بيد الله يختار لها من يشاء من عباده لطفاً بهم ، على أن يكون أفضليهم ، وإنها لا تجوز إلا لامام واحد في كل عصر ، وهي كالنبوة مؤيدة بالعصمة والمعجزة ، فلا يجوز على الإمام الخطأ أو العمل بالهوى .

ولذا كانت الإمامة ضرورية لحفظ الدين وأحكامه ، وصيانة المجتمعات وتديبرها ، فإن ما يتمتع به الإمام من صفات ينبغي أن تكفل له هذا الأمر . إذ لا يعقل ولا يجوز في حكمة الباري تعالى أن يفوض أمر الإمامة إلى من تتنازعه الأهواء والرذائل ، ويكون عاجزاً أو فاقداً عن فرض إرادة الله وكبح جماح نفسه أو نفوس رعيته ، لما في ذلك من خطر يهدى أركان الدين والمجتمع . فتنصب الإمام لطف ، و GK من التصرف لطف آخر ، لذلك فقد خصه الله بكرامات لا تظهر إلا على يديه ، وهي مما لا يستطيع الخلق فعله أو القيام به ، تأكيداً لامامته ، لذلك فلا « ينبغي أن يكون على الفروج والدماء والمغائم والأحكام وإمامة المسلمين ، البخيل ف تكون في أموالهم نهمته ، ولا الجاحد فيضلهم بجهله ، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه ، ولا الخائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم ، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع ، ولا المطل للستة فيهلك الأمة »⁽³⁰⁾ .

لذلك يفرق الإمام علي (ع) بين الإمام العادل والإمام الجائر فيقول : في كلامه إلى عثمان لما اجتمع إليه الناس وشكروا إليه - أي إلى الإمام علي - ما نقموا من عثمان وولاته « فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله ، أمام عادل ، هدي وهدى واقام سنة معلومة ، وامات بدعة مجهرة ... وان شر الناس عند الله ، أمام جائز ضلّ وضلّ به ، فامات سنة ماخوذة ، وأحيى بدعة متروكة »⁽³¹⁾ .

إن أغلب الفرق الإسلامية قالت بضرورة وجود الإمام العادل ، إلا أنها اختلفت وتساءلت عن كيفية استخلاف الخليفة ، فهو باختيار أهل الشورى وأصحاب الحل والعقد ؟

(30) انظر (ج) ، ج 8 ، ص 262.

(31) نفسه ، ج 9 ، ص 261.

أم هو بالقرب من رسول الله ﷺ؟ أم هو بالنص من الرسول ثم من بعده على من يليه؟ وهم في ذلك مذاهب شتى، وما يهمنا هو قول المعتزلة في ذلك.

إن المعتزلة تنطلق من فكرة مؤداتها أن الناس بحاجة إلى إمام لتدبير مصالحهم الدنيوية، لأن «الناس يتظلون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقها، فلذلك احتاجوا إلى الحكام»⁽³²⁾.

وبما أن الإمامة من المسائل التي أدت إلى اختلاف كلمة المسلمين وتفريق صفوفهم لعدة قرون، لذا فإن تعين الخليفة بعد الرسول، كان موضوع جدل وخلاف بين المعتزلة الذين توزعوا «بين من يقول بوجوب نصبه على الأمة بالنص على ذلك من الله، وهم معتزلة البصرة، وبين من يقول بوجوبها على الأمة بحكم العقل وهم البغداديون من المعتزلة»⁽³³⁾.

ولأنه لا يمكن أن تعدد الإمامة لإمامين في نفس الوقت، لما في ذلك من التشتت والاضطراب في الأمور فإن المعتزلة ترفض بشخص القاضي عبد الجبار «أن يكون للأمة إمام في وقت واحد»⁽³⁴⁾.

ونظراً لقول بعضهم بالاختيار في تعين الإمام، فقد نفوا عنه العصمة وأجازوا عليه الخطأ كما اختلفوا في جواز أن يكون الأئمة في غير قريش على مقالين: فقال قائلون منهم «جاز أن يكون الأئمة في غير قريش، وقال قائلون منهم، ولا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قريش»⁽³⁵⁾، كذلك اختلفوا في أي فرع تكون.

وفيما يتعلق بأفضلية الإمام علي بالخلافة، فهم مع اعترافهم، ولا سيما البغداديين منهم، بأن الإمام علي (ع) هو الأفضل والأحق بالإمامية، إلا أنه يجوز عندهم تقديم المفضول على الأفضل لمصلحة يقتضيها الدين وأحوال المكلفين، ولا أدرى كيف أجاز منطقهم هذا تقديم الأقل على علية على العالم، ربما يجدون في ذلك ما يبررون به ولادة الخلفاء الثلاثة الأول. يقول ابن أبي الحديد: «فاصحابنا رحمهم الله، أحسنواظنن بالصحابة، وحملوا ما وقع على وجه الصواب، وإنهم نظروا إلى مصلحة الإسلام وخافوا فتنة لا تقتصر على ذهاب الخلافة فقط، بل وتفضي إلى ذهاب النبوة والملة، فعدلوا عن الأفضل الأشرف الأحق، إلى فاضل آخر دونه فعقدوا له»⁽³⁶⁾.

إذاً فالمعزلة تعرف بحق علي في الخلافة، ولكنها عدللت عن هذا الحق لمصلحة

(32) رسائل الباحث ، تحقيق هارون ، مكتبة الخانجي بمصر ، سنة 1965 ، ج 1 ص 161 .

(33) الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة ، ص 195-196 .

(34) مجلة الفكر العربي ، عدد 22 ، ص 353 ، عن المغني لعبد الجبار ، ج 1 ، ص 254 .

(35) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 157 .

(36) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 157 .

يقتضيها الاسلام وأهله . ولقد اعترف النظام بذلك وأكد على أن الامامة لا تكون إلا بالنص من الله ومن النبي ﷺ فيقول : « لا امامية إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً ، وقد نص النبي عليه السلام ، على علي رضي الله عنه في مواضيع ، وأظهره إظهاراً لم يشهده على الجماعة » (37) .

وإذا كان البعض قد رفض هذه المقوله وقال بأن الأمر لم يخرج عن مجرد قول غير صريح ، وحكم غير قاطع ، فإن هذا لا يقدح في كونه (ع) صاحب الحق الأول في خلافة الأمة لكونه ربيب رسول الله ووارث علمه وأدبه ، وحافظ دعوته . وأوفق ابن أبي الحديد على القول بأن الرسول لم يحاول فرضه على المسلمين ، خوفاً من الشقاق والفرقة الناجمة عن الحسد وحب السلطة . وسواء صرخ النبي أم لم يصرخ فإن الأمر يتوقف على مدى طاعة المسلمين للامام ، ما داموا غير ملزمين في تنفيذ ما أمروا به . لذا قال ابن أبي الحديد « ولعله ﷺ كان يصدّه عن التصريح بذلك أمر يعلمها ومصلحة يراعيها ، أو وقوف مع إذن الله تعالى في ذلك » (38) .

(37) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٧.

(38) انظر (ح) ، ج ٢ ، ص ٥٩.

الباب الثالث

فكرة الخلق

فكرة الخلق

١ - نشأة الكون

فكرة الخلق من الأفكار الهمامة التي شغلت بها الفلسفة ، فذهبت فيها مذاهب شتى ، وأحاطتها الكثير من التصورات ، وعللتها إما بقوى خفية وهيبة أو إلهية أو مادية ، ومع ذلك فهي لا تخلو من الإيمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام العالم . يقول « وليم والاس » : إن مهمة الفلسفة الخاصة بها هي فهم العالم دون أن تحاول جعله أفضل مما هو عليه⁽¹⁾ .

إن عقلانية الإنسان ، دفعته وبشيء من الدهشة والتأمل إلى محاولة الكشف عن السر الغامض الذي يكمن وراء هذا الكون . وذلك قبل معرفته لنفسه وكشفه عن عالمه الداخلي . يقول « شوبنهاور » : « إنه - بصرف النظر عن الإنسان - ليس ثمة موجود يتسائل عن وجوده . وحين يغدو الإنسان واعياً لأول مرة ، يسلم بوجود ذاته تسلیمه بشيء لا يحتاج إلى تفسير . ولا يستمر الأمر على ذلك طويلاً ، ذلك لأنه مع نشأة التأمل يبدأ التساؤل . والتساؤل ألم الميتافيزيقيا . وهو الذي جعل أرسطو يقول : إن الناس - الآن ودائماً - يسعون إلى التفلسف بسبب الدهشة . وكلما كان الإنسان أدنى في مرتبة التفكير ، كان تساؤله أقل عن لغز الوجود . . . ولكن كلما زادوعي الإنسان اتصالاً بذاته المشكلة أعظم ما تكون⁽²⁾ .

لقد تسائل هذا الإنسان عن كيفية وجود هذا الكون ؟ وما أصله ؟ وما مصيره ؟ وما

(1) والاس ، وليم : مقدمات إلى دراسة فلسفة هيجل ، ص 29 ، أكسفورد سنة 1894
William Wallace: *Prolegoména to the study of Hegel's philosophy*.

عن كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » لـ « وليم جيمس » ترجمة محمد فتحي الشنطي ، ط 2 ، بيروت ،
ص 93 .

Schopenhauer: *The World as Will and Representation* appendix 19. on the Metaphysical need of man «Abridged».

عن كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » ، ص 64 .

هي القوى المسيرة له؟ الخ ... وتجشم مؤونة البحث ، فملاً بطنون المجلدات من أجل الوصول إلى معرفة الحقيقة التي يبحث عنها ، ورغم أنه توصل إلى العديد من القوانين التي تحكم هذا الكون ، إلا أن الغموض ما زال يكتنف هذا الكون لكثره ما يثيره من تساؤلات لا يجد لها جواباً حتى الآن ، وهو في طريقه إلى الاعتراف بالعجز . يقول اسماعيل مظهر « فكلما كشف لنا سر من أسرار هذا الكون الفسيح ، ألفاه محظوظاً بكثير من الأسرار الأخرى التي يعجز الفكر الإنساني أزماناً طوالاً دون معرفة كنهها وستدرج الإنسانية في كشف الغموضات حتى تنتهي إلى حد تتكاشف عنده ظلمات تلك الأسرار ، وإذا ذاك يقف الفكر معترضاً بالعجز »⁽³⁾ . ويغلب الظن في أن الفكر البشري سيقف عند هذا الحد من الأراء والتصورات التي توصل إليها ، أجيالاً طوالاً دون أن يصل إلى اكتشاف الحقيقة الغامضة التي يبحث عنها .

لقد استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها ، بالبحث في أصل الكون وطبيعته ، وكان طاليس « الملطي » (546-624 ق.م. تقريباً) أول من سار إلى هذا الأمر وقال بأن الماء هو أصل كل شيء . وكان هذا القول شائعاً بين الشرقيين في العصر القديم (البابليون والأشوريون ولم في أصل العالم قصة محصلها أن الماء هو منشأ كل شيء . إلا أن أهمية طاليس تكمن لا في رده الأشياء إلى الماء ، بل في كونه أول من صاغ أفكاره صياغة منطقية فكانت فلسنته الكونية تستند إلى أساس عقلي مجرد ومعلم ، وأول من أرجع الكون إلى عنصر واحد ، حيث رأى من خلال تعدد الأشياء وتبنيها وحدة شاملة تكمن وراءها ، إليها ترتد جميع الأشياء .

ثم تالت بعد ذلك المحاولات الفلسفية على غرار ما ذهب إليه طاليس ولكن بأصول مختلفة عنه ، فقال انكسمندرис Anaximandre (المتوفى سنة 547 ق.م.) تلميذ طاليس ، بأن الأصل هو اللا محدود أو اللامتناهي ، وقال انكسيمنس Anaximène (المتوفى حوالي 534 ق.م.) بأنه الهواء وقال إكزيونوفان Xenophane (المتوفى حوالي 480 ق.م.) انه التراب ، وقال هيراقليطس Héraclite (المتوفى سنة 475 ق.م.) أنه النار ، وقال أميدوقليس Empédocle (المتوفى حوالي 435 ق.م.) أنه هذه العناصر الأربع جميعاً ، وقال برمنيدس Parmenide (المتوفى سنة 450 ق.م.) أنه الوجود ، وقال ديمقريطس Démocrite ولوقيوس 524-588 ق.م.) وفيثاغورس (ولد بين 570-580 ق.م.) بالعدد .

إن أهمية هذه الأراء جميعها ، هي في كونها المحاولات الفلسفية الأولى التي ابتعدت في

(3) داروين ، تشارلز ، أصل الأنواع ، مقدمة الترجم ، مكتبة النهضة ، بيروت ، 1973 ، ترجمة اسماعيل مظهر ، ص 27.

تفسيرها لأصل الكون عن التفكير الوهمي والاسطوري ، واعتمدت التفكير المجرد في نظرتها الكلية الشاملة الى الكون الذي استوعبته في فكرة واحدة ، عنها صدرت جميع الأشياء .

ورغم أن الفلسفة اتجهت بعد ذلك الى دراسة العالم الداخلي للانسان الذي جعلته مقاييس الأشياء جميعها كما قال «بروتاغوراس السقراطائي Protagoras (المتوفى سنة 411 ق.م.) إلا أنها استمرت في دراسة الكون ، ولكن بأسلوب مختلف عن ذي قبل ، فالفلسفة التصورية السقراطية Conceptualisme تهتم بالوصول الى المعانى الكلية أو الماهيات الحقيقة للأشياء . أما أفلاطون (427-347 ق.م.) فقد رفع هذه الماهيات الى مرتبة الوجود الحقيقى وسلب كل شيء دونها ، الحق في الوجود من خلال نظرية المثل التي قال بها واعتبرها الأسس الأولى للوجود ، ولا أساس لها ولا أول ، فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد ، يقول عبد الرحمن مرحبا : « وقد ذكر أفلاطون في محاورة «طيماؤس» التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ، ان الصانع قد أحدث العالم محتدياً المثل ، أي أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام »⁽⁴⁾ .

أما أرسطو ، فقد وقف على النقيض من أفلاطون ، فاعترف بأن الوجود الحقيقى هو الوجود الطبيعي لا عالم المثل ، وأهم شرائط هذا الوجود هو الحركة ، وهي أزلية أبدية .

هذه الأصول الأولية للكون ، رغم أنها تعتمد العقل والمنطق ، إلا أنها شاركت الله في الأزل وكانت موجودة معه منذ القدم . وهناك من الآراء ما أثبت أكثر من أصل للعالم ، فالمجوس والشيوخ ثبتو أصلين قديمين متضادين هما النور والظلمة ، نتج عن امتزاجهما وجود العالم . في حين أن الحرنانية (من الصابئة) قالوا بخمسة قدماء «الباريء والنفس والهيبولي والدهر والخلاء»⁽⁵⁾ . وقال الرازى بأزلية المبادئ الكونية كالزمان والمكان والنفس والهيبولي ، نافياً بذلك وحدانية الله وهزىء من النبوة والمعجزات واعتبر أن سبيل الصلاح والصلاح إنما هو العقل والفلسفة لا الأديان التي أخذ عليها اختلافها حتى التناقض .

إن مختلف هذه الآراء تثبت ، إما قدماء مع الله أو شركاء له ، وهذا ضرب من العبث بوحدانيته تعالى ، وتحجيم لقدرته وعظمته وكماله ، لأنه ما به يخلق الخلق ، فهو تعالى محتاج إليه ، وما هو محتاج إليه فهو متقوم به وهذا نقص والله منزه عن كل نقص .

وقد تلافق الإمام علي (ع) في نهجه ، هذا النقص الحاصل في هذه النظريات وقال بالخلق المطلق من العدم ، من ذلك « لم يخلق الأشياء من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية .

(4) مرحباً ، محمد عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1970 ، ص 132 .

(5) الرازى ، رسائل فلسفية ، دار الأفاق ، بيروت ، ط 3 ، سنة 1979 ، ص 203 .

بل خلق ما خلق فآقام حله ، وصور فأحسن صورته ⁽⁶⁾ . فكان منسجأً مع رأية التوحيد التي رفع لواءها الإسلام . ذلك أن وحدانية الله تقضي بعلم وجود شيء معه تعالى وشريك له في الأزل ، بل خلق ما خلق من العدم ، وصنع ما صنع فاتقن صنعه وتدبره من غير شريك ساعده في ذلك « خلق الخلائق على غير مثال خلا من غيره ، ولم يستعن على خلقها بأحد من خلقه » ⁽⁷⁾ . وهذا يعني عدم وجود مادة أزلية خلق ، منها الأشياء إذ لم يجتند في خلقه مثال غيره ، ولم يعاونه في ذلك أحد من خلقه .

فإله سبحانه أوجد الأشياء على غير مثال سابق ولا من مادة أولى كانت تشاركه في القدر ، ولكن ابتدعها ابتداعاً وبكلمة « كن » فقط . ولم يكن عزوجل مقلداً لأحد فيما خلق . إذ لا خالق غيره جل عن المخالفة شركاء له في الألوهية كما قال تعالى « هل من خالق غير الله » (فاطر / 3) . حيث كان ولم يكن معه شيء ، لأنه غني عن كل شيء ، ولا شيء من الأشياء يعني عنه كثما يقول الإمام (ع) : « خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشورة مثير ولا معونة معين ، فتم خلقه بأمره وأذعن لطاعته » ⁽⁸⁾ وبهذا الأمر التكوبني ، يكون كل شيء من الله ، وفقاً لعلمه وإرادته .

هذه الفلسفة التي أقرت بوحدانية الخالق وبحدوث العالم عنه ، هي على خلاف قول المتقدمين ، والمتاخرين من فلاسفة اليونان القائلين بقدوم الأصل ، وبالتالي قدم العالم وأزليته . فنسفوا بذلك مبدأ التوحيد . فلم يكن من الغريب إذن أن يتصدى مفكر إسلامي مثل أبي حامد الغزالى ، مثل هذه الفلسفة المنافية لروح الإسلام ، فكان هجومه عليها منثقاً ، لا عن مجرد عاطفة دينية وحسب ، بل جاء نتيجة وعي تام بمجافاة هذه الفلسفة لروح الدين دون أن يقصد إلى هلامها كمنهج من مناهج العقل وأسلوب من أساليب التفكير . يقول فتح الله خليف « ... فمن التجني أن نقول أنه حارب الفلسفة من حيث هي فلسفة بل حارب التيار الملبي الوثني المجافي لروح الدين في الفلسفة » ⁽⁹⁾ .

وهو في محاولته للرد عليهم وتفنيد مزاعمهم ، وضع كتابه المشهور « تهافت الفلسفة » وكتب يقول في الغاية من تأليفه : « فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء انتدب لتحرير هذا الكتاب ردأ على الفلسفة القدماء مبيناً ثهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالآلهيات ، وكاشفاً عن غواص مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق

(6) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 252-253 .

(7) نفسه ، ج 13 ، ص 87 .

(8) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 181 .

(9) مجلة عالم الفكر الكوبية ، م 3 ، ج 4 ، ص 69 سنة 1973 .

مضاحك العقلاه وعبرة عند الأذكياء، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والأراء»⁽¹⁰⁾.

إن مسألة قدم العالم وحدوده ، كانت حداً فاصلاً بين الفلسفه والتكلمين وهي المسألة الأولى التي افتح بها الغزالي كتابه المذكور ، حيث يلخص مذهبهم بقوله : « اختلفت الفلسفه في قدم العالم ، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتاخرين ، القول بقدمه ، وانه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولاً له ، ومساوأً له غير متاخر عنه بالزمان ، مساواة المعلول للعلة ، ومساواة النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان »⁽¹¹⁾.

ثم ان فكرة حدوث العالم من لا شيء ، أمر يتذرع على البشر إدراك حقيقته ، لأن ذات الله تعالى ليست معلومة لنا على مباشرأ ، وصفاته لا تقاس بصفاتنا ، إذ لا وجه للمماثلة بين القديم والمحدث ، الثابت والمتغير ، الكامل والناقص ، فهو تعالى « لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ » (الشورى / 11).

إذا كانت الذات الاهية مستعصية على الفهم ، فلا مجال لادراك كيفية الخلق ، لأن العقل لا يدرك حقيقة القدرة الأولى التي أوجدت خلوقات الدنيا وكل ما توصلنا اليه هو اكتشاف القوانين العامة التي تربط بينها . ولقد أجهد العلماء أنفسهم في البحث والتحليل وكل ما قالوه بخصوص الخلق والقدرة الاهية كان مجرد حدس وتخمين لا أكثر . وكان (ع) قد أدرك ذلك فقال « فمن فرغ قلبه وأعمل فكره ليتعلم كيف أقمت عرشك وكيف ذرأت خلقك ، وكيف علقت في الهواء سمواتك ، وكيف مددت على مور الماء أرضك .. رجع طرفه حسيراً ، وعقله مبهوراً ، وسمعه وإيمانه ، وفكره حائراً»⁽¹²⁾.

ثم ان اكتشاف هذه القوانين لا يفي بالغرض المطلوب ، وبشكل قاطع وجازم . وهذا ما أكدته فؤاد صروف عندما قال : « كل ما لدينا من معلومات لا تصح نظرية واحدة عن الكون »⁽¹³⁾ ، ومع ذلك فإن الأبحاث المتعلقة بطبيعة الكون مستمرة كما قال الدكتور فؤاد صروف « والنقاش العلمي ، أي في أصل الكون وعمره - قائم على قدم وساق »⁽¹⁴⁾ ، من غير ان يتمكن ، ولون يتمكن ، من الاحاطة به ، لأنه لا أحد يحيط بالكون إلا خالقه ، أو من ارتضى من عباده ، كما قال تعالى : « عَالَمُ الْغَيْبِ ، فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِه أَحَدًا إِلَّا مِنْ رَسُولٍ » . (الجن / 27).

(10) الغزالي ، أبو حامد محمد : ثهافت الفلسفه ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1962 ، ص 38-39.

(11) ثهافت الفلسفه ، ص 48.

(12) أنظر (ح) ، ج 9 ، ص 222.

(13) مجلة عالم الفكر : م 1 ، ج 3 ، ص 5 ، 1970.

(14) مجلة عالم الفكر ، م 2 ، ع 2 ، ص 17 ، سنة 1971.

وإذا كان الفلاسفة القدماء ، فد أجعوا على قدم العالم ، فقد اعتبر كثير من العلماء والحكماء انه حادث مسبوق بالعدم . ثم أثبتته المتكلمون بالاجماع حيث قالوا « إن العالم محدث وخلق ، أحدهه الباري تعالى وأبدعه ، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ، ثم خلق العالم بعد ان لم يكن » (15) .

وفكرة الخلق من العدم ، أو الخلق المسبوق بالعدم ، فكرة دينية ، أكدتها الأديان السماوية جميعاً ، ووُجِدَت فيها حلماً مشكلاً ببداية العالم .

2 - اختلاف الأقوال في الغاية من خلق العالم

وكما اختلفت الآراء في أصل الكون ، كذلك اختلفت في الغاية التي من أجلها خلق الله العالم . . . فزعم المجوس أن الغرض من خلق العالم ، هو أن يتحصن الخالق جل اسمه ، من العدو ، وأن يجعل العالم شبكة له ليوقع العدو فيها ، ويجعله في ربط ووثاق ، والعدو عندهم هو إبليس . وهذا ما أكدته أبو حامد الزوري عندما قال : « إن المجوس زعمت أن إبليس كان لم يزل في الظلمة والجو خلاء بمعزل عن سلطان الله ، ثم لم يزل يزحف ويقرب بجيشه حتى رأى النور . فوثب وبته ، فصار في سلطان الله ، في النور ، ودخل معه هذه الآفات والشرور فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له . فوقع فيها وصار متعلقاً بها ، لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه ، فهو محبوس في هذا العالم ، مضطرب في الحبس ، يرمي بالآفات والمحن والفتن إلى خلق الله تعالى » (16) .

وبعقب الشهيرستاني على هذا الرأي فيقول : « ولست أظن عاقلاً يعتقد هذا الرأي القائل ، ويرى هذا الاعتقاد المض محل الباطل ، ولعله كان رمزاً إلى ما يتصور في العقل ، ومن عرف الله سبحانه وتعالى بجلاله وكبرياته لم يسمح لهذه الترهات عقله ، ولم يسمع مثل هذه الترهات سمعه » (17) .

أما المانوية (من الثنوية) القائلين بأصولين قدبيين للعالم (النور والظلمة) فقد زعمت ، بما يشبه أباطيل المجوس ، أن امتزاج النور بالظلمة أدى إلى اختلاط أجزاء الخير (النور) بأجزاء الشر (الظلمة) . « فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج ، أمر ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم على هذه الهيئة ليتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة » (18) .

وقالت المزنانية (من الصائبة) إن علة حدوث العالم كان بسبب التفات النفس إلى

(15) نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص 5.

(16) الملل والنحل ، ج 2 ، ص 40.

(17) نفسه ، ج 2 ، ص 40.

(18) المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 52.

الهيوبي . ذلك أن « الباريء تعالى كان عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهيوبي وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية ، وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها . ولما كان من شأن الباريء تعالى الحكمة الناتمة ، عمد إلى الهيوبي بعد تعلق النفس بها ، فركبها ضرورياً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل . . . »⁽¹⁹⁾ .

إن هذه الأساطير التي علل بها أصحابها الغاية من خلق الله للعالم إنما هي أضغاث أحلام وأوهام ، لا معنى لها إلا في أذهان أصحابها ، وهي من جملة ما يفيض به الخيال الاستوائي الذي تعشهه الناس وغيل إليه . كما أنها لسداجتها تعبّر عن بدائية ، ووثنية الفكر الإنساني القديم ومسايرته للأساطير والخرافات الشعبية فكيف علل الإمام علي (ع) خلق الله للعالم ؟

يذكر (ع) أن كل ما في الوجود ، هو فعل الله وخلقه فهو فعل الله تعالى غرض يرمي إليه من خلال إيجاده للعالم ؟

إن الله لا يخلق لا لغرض ، لأن ما يفعل لا لغرض عبث ، والله تعالى لم يخلق عبثاً ولا يصح أن تكون أفعاله عبثاً لأنه حكيم . وهو أما أن يخلق لنفعة نفسه أو لنفعة غيره . الأول باطل ، لأن الله سبحانه تقدس عن الانتفاع . فلم يخلق ما خلق ليكون عائداً عليه بنفع أو ضرر ، وهو الغني بذاته ، لا لسبب خارج عنه يستفيد منه غناه . وبلغ من كمال سلطانه وملكه حداً ، لا يؤثر فيه طاعة من اطاعه ، ولا معصية من عصاه : «إِنَّ اللَّهَ سَبِّحَهُ وَتَعَالَى، خَلَقَ الْخَلْقَ، حَيْثُ خَلَقَهُمْ، غَيْرًا عَنْ طَاعَتِهِمْ آمِنًا مِّنْ مُعْصِيَتِهِمْ، لَأَنَّهُ لَا تَضُرُّهُ مُعْصِيَةُ عَبْدٍ، وَلَا تَفْعُلُ طَاعَةً مِّنْ أَطْاعَاهُ»⁽²⁰⁾ . لذلك فإن أمره وقضاءه مبرم ، فلا بد من وجود ما اقتضت قدرته وإرادته وجوده سواء كره الخلق أم أحبب كما قال تعالى ﴿وَتَبَأْلِ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتَمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبه / 32) .

فإذا كان الله قد تقدس عن أن يكون له غرض يعود عليه بالنفع والضرر ، فقد ثبت أنه خلق ما خلق لينفع غيره لكمال ذاته وغناه المطلق وجوده الذي لا بخل فيه ولا منع ، فلا يجوز في حقه الظلم والعبث . هذه الغاية من الخلق أكدته المعتزلة ، فقال العلاف : « خلق الله عز وجل خلقه لعلة ، والعلة هي الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول ، وأنه إنما خلق الخلق لنفعتهم ، ولو لا ذلك كان لا وجه لخلقهم ، لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقته عنه ضرراً ولا ينتفع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عابث »⁽²²⁾ .

. 206-205 رسائل فلسفية ، ص (19)

²⁰ انظر (ج) ج 10 ، ص 132 .

²¹ (21) مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص 292 .

3 - كيف صدرت المخلوقات عن الله؟

إن كلمة «كن» المعبرة عن أمر الله وإرادته بوجود الكون ، أثارت أمام المتكلمين المسلمين مشكلتين من أدق المشاكل الميتافيزيقية ، وأعني بها مشكلتي بداية العالم وعلاقة الله به . فالعلاقة بين الله والعالم من أكثر المسائل التي حيرت عقول الفلاسفة قديماً وحديثاً ، لأنها تقوم بين طرفين نقريضين : الواحد والكثير، الثابت والمتحير ، الروحي والمادي ، الكامل والناقص

ومع أن فكرة الخلق الدينية التي لم تعرفها الفلسفات القديمة ، هي الحل الذي تقدمت به الديانات السماوية لمشكلة بداية العالم وعلاقة الخالق به إلا أن هذه الفكرة في نفسها تدق على فهم البشر كما قلنا « لأن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين ... كما لا يبلغه فهم البشر »⁽²²⁾ .

وما ذلك إلا لأن أحد طرفي العلاقة ، وأعني به الله ، ليس معلوماً لنا علماً مباشراً ، لذلك ستظل هذه العلاقة سؤالاً خالداً على لسان كل إنسان .

أما فلاسفة الإسلام - أمثال الفارابي وابن سينا - المؤثرين بالفلك اليوناني فقد استغروا عن فكرة الخلق الدينية هذه ، واستبدلواها بفكرة الفيض أو الصدور التي استفادوها من الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة .

وفكرة الفيض هذه أخذتها الأفلاطونية المحدثة عن المذاهب الغنوصية . ويعتبر ابن سينا س أكثر فلاسفة الإسلام تمثيلاً لفكرة الفيض وقد جأ إلى هذه الفكرة ليفسر بها حصول الكثرة عن الواحد ، أو العالم عن الله ، وفي اعتقاده أنها تحفظ على الله وحدانيته المطلقة ، تلك الوحدانية التي كان يصر عليها إلى أقصى حد ، فهو يعتبر أن القضية القائلة « بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » قضية بدائية ومحال أن يصدر الكثير عن الواحد ، لأن هذه تنافي وحدانية الله المطلقة .

وتتلخص نظرية الفيض « في أن الواحد أو الأول ليس وجوداً وإنما هو مبدأ للوجود ، يفليس عنه الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الوجود بالوجود . ولا كان المبدأ الأول واحداً ، كان لا بد أن يكون المعلول الأول له واحداً ، لأن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، وهذا المعلول الأول يفليس عن المبدأ الأول أو الواحد بضرر من التأمل والتعقل . ولذلك كان أول ما يفليس عن الأول عقل ، وهذا العقل إذ يتأمل المبدأ الأول ويعقله تفليس عنه نفس كليلة هي نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفليس النفوس

(22) الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمود : كتاب التوحيد ، حققه وقدم له فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ، سنة 1970 ، ص 49.

والحركات الجزئية في العالم ، فالعالم لم يفتن عن الله مباشرة وإنما فاض عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية ، ومعنى هذا أن فعل الله لا يمتد إلا إلى العقل الأول ، أما باقي الموجودات ، فليس من فعله ، إنما من فعل المتوسطات «⁽²³⁾».

هذا التصور السينوي لفكرة خلق العالم ، وعلاقة الله به يجافي التصور الديني لها ، ويعارض فكرة الخلق من العدم ، تلك التي أكدتها الأديان السماوية ، والتي تضمر في حد ذاتها تصوراً فلسفياً عميقاً يرتفع بالألوهية وأفعالها إلى مرتبتها الحقة ، بعيداً عن الرؤية اليونانية الوثنية لها ، فخصتها بالقدم ، وجعلتها مصدر الخلق المباشر لجميع أجزاء العالم ، دون متوسطات تشارك الله في الخلق والإبداع ، وتحد من قدرته .

وفكرة الخلق هذه ، هي التي مثلها الإمام علي (ع) وبنى على أساسها تصوره لبداية الكون ، فكان بذلك منسجماً مع جوهر الأديان السماوية جميعها ، فكيف تناول هذه الفكرة ؟ يقول (ع) : إن العالم مخلوق محدث ابتدعه قوة أزلية أبدية قديمة من العدم ، فصار دليلاً عليه : « الحمد لله الدال على وجوده بخلقه ويحدث خلقه على أزليته »⁽²⁴⁾ .

فالله سبحانه مبدأ كل كائن ، وأصل جميع الموجودات الممكنة السماوية منها والأرضية . وهو الفاعل المطلق بالإبداع والاختراع من غير أن يحتاج في ذلك إلى روية أو شريك أو حركة أو آلة ، أو تجربة : « المنشيء أصناف الأشياء بلا روية فكر آل إليها ، ولا قرحة غريبة أضمر عليها ، ولا تجربة أفادها من حوادث الدهور ولا شريك أعانه على ابتداع عجائب الأمور »⁽²⁵⁾ . فهو القادر لذاته ولم يحتاج إلى وساطات تتولى الخلق عنه كما جاء في عملية الفيوض بل « خلق الخلائق بقدرته »⁽²⁶⁾ . وأحاطها بعلمه ، بقوله : « من أراد كونه : كن فيكون »⁽²⁷⁾ . ثم أوجدها في أوقاتها المحددة لها ، إذ لا مانع في حكم العقل ، ان تتعلق الإرادة الأزلية بإيجاد الحوادث في أوقاتها الخاصة ما دامت على ما هي عليه قبل الحادث وبعده . وهذا يعني أن العالم لم يخلق دفعة واحدة بل على التدرج والتطور ، وإن كل شيء فيه يستند في وجوده ، استمراره إلى إرادته تعالى مباشرة . أما الطبيعة التي أسند إليها الماديون الخلق فهي عامل مساعد على نشوء شيء دون خلقه ، لأن الخلق فعل الله وحده يختص به دون سائر خلقه . يقول أحمد أمين العراقي : « ولقد برهن العلم الحديث ، على أن البيئة ليست بخلاقة للحياة ، وإنما هي عامل مساعد للنمو واستمرار الحياة . فقد أثبتت

(23) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 61 .

(24) أنظر (ح) ج 9 ، ص 147 .

(25) نفسه ، ج 6 ، ص 416 .

(26) نفسه ، ج 10 ، ص 113 .

(27) نفسه ، ج 13 ، ص 82 .

« ردي Redi سنة 1688 م ، بعد إجراء تجارب عدّة عميقة ، أن الديدان التي تتولد في اللحوم العفنة ، إنما تتولد من بويضات الذباب الموجودة في اللحوم ولو لا هذه البويلات لما وجد كائن حي »⁽²⁸⁾ . وبعد أن يذكر ما صرّح به علماء الطبيعة في هذا الأمر يقول : « فعلم من كل ذلك ، أن ليس للبيئة أن تخلق كائناً حياً . وإن الحيوية شيء قد جاء من الخارج ، وليس بأمر مادي بحث ، وإن الله تبارك وتعالى هو الذي خلق الكائنات الحية وأعطها نفساً وروحاً بقدرته ، ولا يمكن إدخال النفس والروح في المعادلات الكيميائية أو التحليلات الرياضية » « وَسَأَلُوكُنَّكَ عَنِ الرُّوحِ ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًاً » (الاسراء / 85) ⁽²⁹⁾ .

ثم جاء (باستير) ويرهن بصورة قطعية ، أن لا تولد ولا توالد إلا من كائنات حية ، وليس للمادة الجامدة أن تخلق شيئاً حياً ، فقضى بذلك على نظرية التولد الذاتي قضاء مبرماً . يقول « ول ديورانت » : « لقد قلل « باستير » من أهمية الاعتقاد بتوليد الحياة من المادة غير الحية ، وبعد نظرية استمرت مئة سنة ومئات التجارب ، فشل الماديون في حل مشكلة أصل الحياة »⁽³⁰⁾ .

ولو افترضنا صحة نظريات التطور العضوي للكائنات ، كنظرية « الصفات المكتسبة » للعالم الفرنسي « لامارك » . ونظرية « الانتخاب الطبيعي » لداروين لاصطدمنا بسؤال يلح علينا بالجواب ، وهو ما هي تلك القوة التي تقف وراء كل ذلك وتدركه في دقة مذهلة وقدرة جباره نحو هدف معين ؟

يقول يوسف عز الدين عيسى في مقالة له عن « التطور العضوي للكائنات الحية » : « فالخطأ الرئيسي الذي وقع فيه جميع مؤلّفاته العلماء في نظري هو أنهما تماهلاً وجود خالق مبدع جبار ، هو الذي خلق هذا الكون وأبدعه بقدرة اهبة مذهلة تعجز عن إدراك كنهها عقولنا البشرية منها كان مبلغ ذكائنا وقدرتنا على التفكير »⁽³¹⁾ . ثم يقول : « وفي اعتقادي ان العلماء قد اجتازوا عصراً يمكن أن نسميه عصر « الغرور العلمي » وهم سائرون الآن نحو الاعتقاد بوجود خالق لهذا الكون ومبدعه »⁽³²⁾ .

وهكذا ، فالقول يلزمـاـ بأنـاـ لـهـاـ الـكـوـنـ الـهـ وـكـلـ ماـ فـيـ يـشـهـدـ بـوـجـودـهـ وـعـظـمـتـهـ . وهو

(28) أمين أحد : التكامل في الإسلام ، ج 2 ، دار المعرفة بيروت ، د. ت. ص 103-106.

(29) نفسه ، ج 2 ، ص 103-106.

(30) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة المشعشع ، مؤسسة المعرفة ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1966 ، ص

556

(31) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 101.

(32) نفس المرجع ، م 3 ، ع 4 ، ص 103.

من طبيعة تناقض طبيعة المادة الكثيفة ولا بد من أن يكون لطيفاً متناهياً في اللطف ، أزلي ليس له بداية ، عالم محيط بكل شيء ليس لقدرته حدود ، ولا بد أن يكون هذا الكون من صنع يديه ، وسبيلنا إليه ليست حواسنا ، وإنما العنصر غير المادي فيها كالعقل وال بصيرة والإيان .

ويعد أن أوجد الله سبحانه ، هذه المخلوقات المتعددة والمختلفة في جواهرها ووظائفها ، لأنم بين مخلفاتها ، كما هو الحال بين النفس الروحانية والجسد المادي ثم أودع فيها طبائعها وألزمها أشخاصها ، فكل شيء خاضع لعناية الله وتدبيره ولا مجال للتحدث عن وجوده بالصدفة ، إذ لا خالق إلا الله القدير الحكيم الذي : « أحال الأشياء لأوقاتها ، ولأنم بين مخلفاتها ، وغرز غرائزها ، وألزمها أشباهها ، عالماً بها قبل ابتدائهما ، محظياً بحدودها وانتهاها عارفاً بقرائنها وأحداثها »⁽³³⁾ . وذكر الإمام (ع) أنه تعالى وجهها إلى غياباتها المعينة لها ، ولو لا عناية الله وتدبيره لاضطربت وتخلخلت « قدر ما خلق فاحكم تدبيره ، ودبره فاللطف تدبيره ، وجهه لوجهته ، فلم يتعد حدود منزلته ولم يقصر دون الانتهاء إلى غايته ، ولم يستصعب إذ أمر بالمضي على إرادته ، فكيف وإنما صدرت الأمور عن مشيئته »⁽³⁴⁾ . فكل ما في الوجود صادر عن الله تعالى ، فهو العلة الأولى والأخيرة لوجودها وزوالها ، وقد خلقها الله على أنتم وجه وأحسن تكوين بكلمة « كن » فانقادت له وخضعت لمشيئته واستجابت لرادته « فتم خلقه بأمره وأذعن لطاعته ، فأجاب ولم يدافع وانقاد ولم ينزع »⁽³⁵⁾ .

وإذا كان الله عزّ وجلّ هو مبدع الخلق ومنشئ بقدراته ومشيئته ، فكيف أحدث هذا الخلق وكيف دبره ؟ هل أحدهـ دفعـة واحدة ، أم على فترات ؟ وهـل تركـه لـشـأنـه أم دـبـره فـاحـكمـ تـدبـيرـه ؟

لقد ثبت أن وجود العالم جملـة إنـما يـنـسـبـ إلىـ اللهـ تـعـالـىـ ، إـلاـ أنـ هـذـاـ الـوـجـودـ لمـ يـتـمـ دـفـعـةـ وـاحـدـةـ قـيـاسـاـ عـلـىـ أـنـفـسـنـاـ ، إـنـماـ أـحـالـ اللهـ الأـشـيـاءـ لـأـوـقـاتـهـ وـأـجـالـهـ عـلـىـ سـبـيلـ التـدـرـجـ وـالـتـطـرـورـ ، معـ عـلـمـهـ بـوـجـودـهـ قـبـلـ اـبـتـدـائـهـ كـمـاـ ذـكـرـ (عـ)ـ .

وإذا اقتضـتـ مـصـلـحةـ الـعـبـادـ وـجـودـ شـيـءـ فـيـ وـقـتـ مـعـيـنـ أـوـجـدـهـ سـبـحانـهـ فـيـ لـاـ يـتـقـدـمـ عـلـيـهـ وـلـاـ يـتـأـخـرـ عـنـهـ ، كـمـاـ قـالـ عـزـ وـجلـ ﴿إـذـاـ جـاءـ أـجـلـهـ فـلـاـ يـسـتـأـخـرـوـنـ سـاعـةـ وـلـاـ يـسـتـقـدـمـوـنـ﴾ (يونس / 49) . فخلق الموجودـاتـ كانـ دـفـعـةـ وـاحـدـةـ بـالـنـسـبـةـ لـلـهـ تـعـالـىـ ، فـلـاـ يـتـقـدـمـ شـيـءـ عـلـىـ شـيـءـ آـخـرـ فـيـ الـخـلـقـ بلـ فـيـ الـوـجـودـ وـيـحـسـبـ مـاـ تـقـضـيـهـ الـمـصـلـحةـ . وـهـذـاـ مـاـ أـثـبـتـهـ الـمـعـتـزـلـةـ الـتـيـ قـالـتـ بـلـسـانـ الـخـيـاطـ : ﴿إـنـ اـصـلـاحـ الـخـلـقـ وـنـفـعـهـ مـعـلـقـ بـأـوـقـاتـ تـكـونـ فـيـهـ ، وـكـمـاـ . . .ـ (الـلـهـ)ـ عـزـ وـجلـ فـعـلـمـ أـنـ إـرـسـالـ الرـسـلـ وـإـرـسـالـ كـلـ نـبـيـ فـيـ الـوقـتـ الـذـيـ أـرـسـلـهـ فـيـ صـلـاحـ الـخـلـقـ﴾

(33) انظر (ح) ، ج 1 ، ص 78.

(34) نفسه ، ج 6 ، ص 416.

(35) نفسه ، ج 9 ، ص 181.

فتأسله في (ذاك) الوقت الذي علمه دون غيره من الأوقات . وكذلك ما أمر به من الشرائع . وإنما علم أن الأمر به صلاح في وقت كذا دون وقت كذا . الا ترى أنه أمر موسى (ع) ، بشرائح ثم نسخها على لسان عيسى وأمر بغيرها ، ثم نسخ أيضاً شريعة عيسى (ع) ، على لسان محمد ﷺ وأمر بغيرها ، ففعل من ذلك في كل وقت وزمان ما يعلم أنه صلاح لخلقه ونفع لعباده سبحانه وتعالى (٣٦) .

ولما كانت طبائع الموجودات مختلفة وغير متجانسة ومكونة من عناصر متضادة الكيفيات فإن قدرة الله وحكمته مزجت بينها ، رغم تضادها ، ثم أثبت فيها قوى وغرائز لا تفارقها ، ولقد أثبت المعتزلة ذلك حيث قال الخياط بلسان النظام : « إن ابراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا خلقت وما هي عليه . فاما إذا منعت ما هي عليه من المنافرة وقهرت على الاجتماع ، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها . وكما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه » (٣٧) .

هذا يعني أن الله لم يخلق الخلق عبثاً ، وإنما حكمته اقتضت تدبيره وتنظيم أموره لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع إلى المكلفين ونفع يصل إليهم ثم الحكم تدبيره وتنظيمه وفق المشيّة الالهية ، بحيث لو زاد على ذلك المقدار أو نقص عنه ، لاختلت مصلحته وتغيرت منفعته واضطربت أموره ، ثم وجهه إلى غايته ويسره لما خلق له . فلم يتتجاوز ما رسم له ، ولم يستصعب المضي على إرادته تعالى .

وزعمت الفرقـة الثانية من المعتزلة « أن معنى القول في الله سبحانه « أنه خالق » . أنه فعل لا بالله ، ولا بقدرة خالقه ، فمن فعل لا بالله ولا بقدرة خالقه فهو خالق لفعله ، ومن فعل بقدرة خالقه فليس بخالق لفعله (٣٨) . كما يعتقدون بأن الله « لم يخلق الخلق سدى ، ولم يترك الصور هلاماً ، ولم يدع شيئاً غفلأً غير مرسوم ، ونشرأ غير منظوم ، وسدى غير محفوظ ، وأنه لا ينفعه من عجيب تدبيره ، ولا يعطيه من جل تدبيره ، ولا من زينة الحكم وبجلال قدرة البرهان » (٣٩) . أما عن كيفية صدور المخلوقات عن الله ، فيقول « النظام » : « إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى كمن بعضها في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حلولتها وجودتها » (٤٠) . هذا

(٣٦) الانصار ، ص 26-27.

(٣٧) نفسه ، ص 41.

(٣٨) مقالات المسلمين ، ج 2 ، ص 248.

(٣٩) الحيوان ، ج 2 ، ص 275.

(٤٠) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 56 ، يذكر الخياط في « الانصار » هذا الكلام ويقول : « هذا كلام حل ابراهيم » ، ص 44 .

الكلام يتفق مع ما تكلم به الامام (ع) من حيث أن الخلق تم دفعه واحدة وأن المخلوقات ظهرت إلى الوجود بحسب ما تقتضيه مصلحة العباد .

4 - الماء أصل الأشياء

الماء هو الأصل الأول الذي استهلت به الفلسفة اليونانية فجر حياتها ، وذلك عندما أعلن « طاليس » الملطي أن الماء هو الأصل الأول الذي صدر عنه الكون .

إلا أن طاليس وغيره من الفلاسفة الطبيعيين الأولين ، يعدلون بالمرة عن تفسير العالم بالرواية عن الالهة ويتاليه القوى الطبيعية ، وينظرون إلى الموجودات نظرة واقعية ، ويحاولون الاستقراء والبرهنة وتفسير الموجودات بفاعلية بعضها من بعض ، وهذه خطوة كبيرة وضعت أسس العلم بالمعنى الذي نفهمه . كما أنهم يعتقدون « بوحدة الوجود ، أي بمادة ثابتة غير حادثة ولا متذرة ، ويتصورون هذه المادة حاصلة على قوة حيوية باطنية ، وإن لم تظهر دائياً ، تدفعها إلى التطور على نحو آلي ، أي بمجرد اجتماع أجزائها وافتراقها أو تخلخلها وتكلافها دون علة فاعلية متمايزة ، فدعوا « هيلو زويست » أي أصحاب المادة الحية تتكون منها الموجودات وتنحل إليها ، ثم إلى غير نهاية »⁽⁴¹⁾ .

هذا التصور اليونياني لفكرة أصل العالم التي تؤكد على تلقائية الخلق ومن دون قوة خالقة مدبرة ، رفضه الإسلام ودعا إلى إثبات قوة إلهية خارقة ، ابتدعت هذا الأصل من العدم وأوجدت منه هذا الكون ، وهذا ما أثبته الامام (ع) بقوله : « وكان من اقتدار جبروته وبليغه لطائف صنعته ، أن جعل من ماء البحر الزاخر المترافق المتقاصف ، يبسأ جامداً ، ثم فطر منه أطباقاً ففتحتها سبع سموات بعد ارتقاها فاستمسكت بأمره ، وقامت على حده يحملها الأخضر المتعنجر والقمقام المسخّر »⁽⁴²⁾ .

وعندما سئل أبو جعفر(ع) عن أول ما خلق الله عزّ وجل من خلقه : « أول شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه ، وهو الماء فقال السائل : فالشيء أخلاقه من شيء أو من لا شيء ؟ فقال : خلق الشيء من لا شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء - إذا لم يكن له انقطاع أبداً ، ولم يزل الله إذا وعده شيء ولكن كان الله ولا شيء معه ، خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء »⁽⁴³⁾ . وقد أثبتت المعتزلة هذا الأصل ، فقالت

(41) مذكرى ابراهيم ، وكرم يوسف : دروس في تاريخ الفلسفة ، المطبعة الاميركية القاهرة سنة 1944 ، ص .

4

(42) انظر (ج) ، ج 11 ، ص 51 .

(43) توحيد الصدوق ، ص 67-66 .

بلسان الملاحظ : « وقال الله عز وجل والله خلق كل دابة من ماء . فيقال إنه ليس شيء إلا وفيه ماء ، أو قد أصابه ماء - أو خلق من ماء » (44) .

هذه المادة المحدثة التي أوجدها الله من العدم ، كانت الأصل الأول الذي منه خلقت جميع موجودات الكون بقدرة الله وإرادته .

أ - خلق الأجواء :

إن هذا الماء الذي تكونت منه الموجودات بقدرة الله وإرادته ، أوجده الله سبحانه في الجو محمولاً على ريح كثيفة وقوية . ثم أعطى هذه الأخيرة قوة عظيمة تستطيع معها أن تشد الماء إليها وتمسكه . ثم خلق سبحانه ريحًا ثانية سلطها على الماء فحركته تحريراً قوياً حتى ارتفع وتراكم بعضه فوق بعض وتحول بخار كثيف ، رفعه الله في الفضاء ، وخلق منه السموات السبع . يقول مغنية : « إن ذكر السبع لا يفيد الحصر بها ، وإنما خصها السوسي بالذكر لأن الذين خطبوا بالقرآن آنذاك كانوا يسمعون عن الأفلاك السبعة وكواكبها دون غيرها » (45) .

هذه السموات ترخر بالأجرام ، وقد اقتضت حكمة الباري أن تضعها مواضعها من الفضاء ، بعضها ثابت وبعضها في حركة دائمة حول نفسها أو حول غيرها من الكواكب من دون أن ترتكز على أي شيء ، يشد بعضها بعضاً ، نظام ثابت أودعه الله فيها بموجبه تتحرك أو تسكن ، وجعلها الله زينة للسموات وبهجة للناظرين وأسباباً للمنافع الكثيرة ، وقد تمكّن علماء الفلك من اكتشاف الكثير من المجرات الفلكية وما زالت الأبحاث الفضائية مستمرة للكشف عن المزيد منها .

وكانت السموات أول ما خلقت غير منتظمة الأجزاء ، فنظمها سبحانه تنظيماً محكمًا ووصل بين أجزائها وجعلها جسماً متصلةً وسطحها أملس لا نتواءات فيه ولا صدوع . ثم جعل بين كواكبها تجاذباً وتماسكاً على ما بينها من البعد ، ثم ذللها للهابطين بأمره والصادعين بأعمال خلقه من الملائكة . يقول محمد عبده « كانت السموات هباءً مائراً أشبه بالدخان منظراً ، وبالبخار مادة ، فتجلى من الله فيها سر التكوين فالتحمّت عري أشراجها » (46) ثم فتقها الله ، بعد أن كانت جسماً واحداً بسيطاً ، وفصلها إلى أجرام بينها فرج وأبواب وأنفٍ ما بينها بعدما كانت صوامت ، أي لا فراغ فيها كما قال تعالى ﴿إِنَّ السُّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رِتْقًا فَفَتَّقْنَاهُمَا﴾ (الأنبياء / 30) .

ولقد أنكر ابن سينا خرق السموات ، فقال في الشفاء : « وأما نحن فقد فرغنا من إبانته

(44) الملاحظ ، الحيوان ، تحقيق فوزي عطوي ، دار صعب ، بيروت ، ط 2 ، 1978 م ج 5 ، ص 37.

(45) أنظر (ح) ج 1 ، ص 36.

(46) أنظر (م) ج 1 ، ص 166-167.

امتناع انخراق الجسم السماوي ⁽⁴⁷⁾ . وهذا نوع من التعتن والماكيرة على القرآن الكريم الذي صرخ بذلك . يقول ابن أبي الحميد : « والقرآن العظيم أولى بالاتباع من كلام الفلاسفة الذين أحالوا الخرق على الفلك » ⁽⁴⁸⁾ .

ثم أقام سبحانه رصداً من الشهب على طرقها ، والرصد من الشهب في أصل تكوين الخليقة ، وهو دليل على ما أثبته العلم الحديث من أن الشهب جعلت لتسد ما يحصل في بعض أجرام الكواكب من خروق . وإقامة الرصد من الشهب الثوائق أكده القرآن الكريم بقوله تعالى « وَإِنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْعَثٌ حَرَسًا شَدِيدًا وَشَهِيْأ ، وَإِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ وَنَهَا مَقَاعِدَ لِلْسَّمْعِ ، فَمَنْ يَسْتَعِمُ إِلَّا يَجِدُ لَهُ شَهَابًا رَصِيدًا » (الجن / 8-9) ، وإذا كان الفلاسفة قد أحالوا ذلك فإن « القول باحرراق الشهب للشياطين ، أتباعاً لنص الكتاب ، أولى من قول الفلاسفة الذين أحالوا الانقضاض على الكواكب » ⁽⁴⁹⁾ كما قال ابن أبي الحميد .

وإذا كان هناك من يوجد ليسمع ، فهذا يدل على أن الكواكب مسكونة ، فقد نقل عن الإمام الصادق قوله : « من وراء شمسكم هذه أربعون شمساً ، فيها خلق كثير ، ومن وراء قمركم هذا أربعون قمراً فيه خلق كثيرون لا يدرؤن أن الله خلق آدم لم يخلقه » ⁽⁵⁰⁾ .

وبعد أن خلق الله السموات أمسكها بقدرته من أن تضطرب في الماء ، وأمرها أن تلزم مراكزها ولا تفارق مداراتها ، وذلك لتأدية الأغراض المنوطة بها ، ولو لا ذلك لاضطررت مادت . ثم رتبها سبحانه في أماكنها وفق الحكمـة والهندسة الكونية لتؤدي الغرض الذي أراده الله منها ، فكانت وفق ما أراده منها ، ولو لم تكن كذلك لما جعلها سبحانه موضعاً لعرشه ومسكناً لملائكته ، يصعدون منها بالعمل الصالح وهذا يدل على أن الله خلقاً يسجلون أفعال العباد وأقوالهم ويصعدون بها إلى السماء كما قال تعالى : « وَإِنَّ عَلَيْكُمْ حَافِظِينَ كَرَامَةَ كَاتِبِينَ ، يَعْمَلُونَ مَا تَفْعَلُونَ » (الانفطار / 12) .

وللكواكب أثرها في عالم الكون والفساد ، وهذا الأثر يتوقف على الكلمات دون الجزئيات نحو أن تقضي حرماً أو برداً أو تدل على قحط عام ، ونحو ذلك من الأمور التي لا تخص إنساناً بعينه » ⁽⁵¹⁾ .

(47) ابن سينا : الشفاء (قسم الطبيعتـات) تحقيق محمود قاسم ، دار الكتاب العربي ، بيـروـت ، د. ت. ص

46

(48) انظر (ح) ج 6 ، ص 421.

(49) نفسه ، ج 6 ، ص 421.

(50) انظر (ح) ج 2 ، ص 20.

(51) أخذت هذه المعلومات حول خلق الأجواء مما تضمنه « النـجـ » في هذا المجال .

انظر (ح) ، ج 1 ، ص 83-84. ج 6 ، ص 419. ج 10 ، ص 81-82.

ب - خلق الأرض :

تعددت نظريات علماء الطبيعة حول نشأة الأرض وتكوينها وعمرها دون أن يتفقوا على نظرية واحدة تحيط اللثام عن حقيقتها وأصلها ، رغم أنهم قدتمكنوا من اكتشاف الكثير من القوانين المتحكمة بها ، مما يدل على أن نتائج البحوث الطبيعية نسبية لأن منها يعتمد على مشاهدة الحواس لظواهر الكون . يقول اسماعيل مظير : « كانت الأرض عند أول انفصalam من سديم الشمس ، كتلة من المادة وفيرة الحرارة ، مضت تبرد ببطء شديد حتى أخذت قوام الجمام ، وقبل ذلك ، أي عندما بدأت تأخذ القوام العجيفي كانت كتلة من المادة المصهورة شديدة البياض ، ويتناقص الحرارة تدريجاً ، نزلت إلى الحالة النارية أي أصبحت حرارتها حراء اللون . أما الجزء الأثقل وزناً من هذه الكتلة ، فانفصل عن الجزء الأخف ، وتآلف منه بطن الأرض ، كما تآلف من الجزء الخفيف قشرتها ، ولسنا نعرف شيئاً عن مركز كرة الأرض أي بطنها ، ولكن الراجح أنه يتآلف من معادن تارة ثقيلة ، لا تزال في حالة الذوبان ، أما القشرة ، فتتألف ذلك الأديم الذي نسميه « التربة » أو « الشري » فوق الأرض أيضاً ، ذلك الماء الذي نسميه البحار والبحيرات والأنهار ، وفي الدور الذي كانت فيه الأرض كتلة منصهرة ، غشاها غلاف كثيف من الماء بخاري القوام . فلما بردت ، برد معها ذلك الغلاف البخاري واستحال ماء ، كذلك تقلصت الأرض عندما أخذت تبرد تدريجاً ، فتجعد سطحها ، كجلد تفاحة جفت وانغرمت ، وفي الأغوار المنخفضة ، تجمع الماء وانتهى الأمر بأن أصبحت الأرض كرة من يابس وماء . ولقد اقتضى التطور ، حتى بعد أن بلغت الأرض هذا المبلغ من التنشئ أزماناً متطاولة ، بل موغلة في النطاول ، قبل أن يظهر على سطحها شيء من الكائنات الحية ، وفي الماء أخذت الحياة تتأصل⁽⁵²⁾ .

هذه الصورة عن نشوء الأرض وتكوينها ، تثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، من أن ما تضمنته من أفكار ، إنما تستند في أساسها على الظن والتخيّل وان كان للعلم دور بارز في صياغتها وتحديدها . وهذا الشيء نفسه نراه فيما يتعلق بعمر الأرض حيث جاء علماء الطبيعة إلى طرق عديدة لتقدير عمر الأرض ، وذلك إما بواسطة تقدير عمر الصخور الأولى التي تكونت على سطحها ، أو ما ظهر من أنواع الحيوانات العائدة إلى الملايين من السنين وكانت النتائج مختلفة باختلاف الأدراك العقلي لها . يقول : « دي نوي » : « استناداً إلى أحد المصادر وأوثقها يظهر أن حدوث الأرض معاصر تقرباً لحدوث الشمس وسائر نظامنا الفلكي ، فيكون عمر كرتنا نحواً من ألفي مليون سنة ، ولا يمكن في حال من الأحوال أن يرقى إلى ما قبل ذلك⁽⁵³⁾ . في حين أكد البعض أن عمر الأرض يتجاوز هذا الرقم بكثير

(52) داروين ، أصل الأنواع ، عن مقدمة المترجم ، ص 36-37.

(53) دي نوي ، لكونت ، مصير الإنسان ، ترجمة خليل الجر ، المطبعة البوليسية ، جونية 1967 ، ص 93.

استناداً إلى دراسة الصخور المحتوية على مواد ذات اشعاعات ذرية مثل الراديوم واليورانيوم « وأمكن بهذه الوسيلة التوصل إلى أن عمر الأرض يبلغ حوالي 4600 مليون سنة »⁽⁵⁴⁾ .

وهكذا يظهر بوضوح التناقض والاضطراب في النظريات التي توصل إليها علماء الفلك والطبيعة بشأن الأرض ، وما ذلك إلا لأنها تدق عن فهم العقل الإنساني لها ، إذ لا يعرف حقيقتها إلا الذي خلقها وكونها .

ومهما يكن من أمر - فإن الإمام علي (ع) يؤكد على أن الله سبحانه ، هو الذي أنشأ الأرض وكونها ، ولم يستعن على خلقها بأحد من خلقه لأنه قادر بذلك فلا يعجزه شيء . ثم أمسكها بقدرته محتفظة بحجمها وبعدها عن سائر الكواكب وجعلها راسية على غير قرار تتمكن عليه ، وجعل لها قوانين ثابتة ودائمة تعمل فيها عملها ومنها قانون الجاذبية الذي ثبت الأرض في فلكها ، وبه تدور حول الشمس وحول نفسها ، بحركات وأبعاد ثابتة لو انحرفت عنها أكثر أو أقل مما ينبغي لهلك الناس وانعدمت الحياة . وعلى ذلك « فإن الأرض بحجمها وبعدها الحالين عن الشمس وسرعتها في مدارها هي للإنسان أسباب الحياة والاستمتاع بها في صورها المادية والفكرية والروحية ، على النحو الذي نشاهده اليوم في حياتنا »⁽⁵⁵⁾ .

هذا النظام الصارم والدقيق الذي يسير بمقتضاه الكون ، يثبت بأن الحياة نشأت بحكمة وتصميم سابقين ويدحض جميع النظريات والتفسيرات التي اعتمدها العلماء في تعليل وتفسير نشأة الأرض وتكونها كنظريات المصادفة العشوائية ، أو المادة الطبيعية العمياء ، أو قوة سرمدية متحدة مع الطبيعة ، (وحدة الوجود) ... ويؤكد على أن الكون ، هو من فعل مدبر حكيم قادر على كل شيء فلا تتحرك ذرة في السموات والأرض ، إلا والله هو محركها ، وفي حركتها حكمة ومنفعة للعباد ، وهو عالم بظاهرها وباطنها ، ومدبر لها من حيث شق الأودية فيها وتفجير الينابيع من بطنها ونشر الجبال عليها حتى لا تميّد بأهلها كما قال تعالى « وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيٌّ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ » (النحل / 15) . وهذا يخالف قول الحكماء والفلسفه ، لأن سكون الأرض عندهم لم يكن كذلك ، بل لأنها تطلب المركز وهي حاصلة في حيزها الطبيعي ، لكن القرآن أولى وأكد من قولهم ونحن نعتقده ديناً ومنذهاً مع تقديرنا للنظريات التي توصلوا إليها .

ويبلغ من لطفه تعالى بعباده أن ملأ الأرض والسماء بالهواء وجعله متفسراً لهم ، وأنشاً الطرق والممرات والنجوم والأفلاك لتسهيل معايشهم وصلاح أحواهم ، ورحمة بهم وفضل عليهم⁽⁵⁶⁾ .

(54) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 78 .

(55) الله يتجلّ في عصر العلم ، مجموعة من العلماء الأميركيين ، ترجمة الدرداش عبد المجيد سرحان ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ط 3 ، سنة 1968 ، ص 9 .

(56) انظر (ج) ج 6 ، ص 437-438 .

وقد اعتقدت المعتزلة بخلق الله للأرض وما عليها وثباتها في حركتها وقيامها على غير عمد كما قال « العلاف » « إن الله سبحانه سكناها ، وسكن العالم وجعلها واقفة لا على شيء »⁽⁵⁷⁾ .

ج - خلق الكائنات الحية :

وكما تكلم العلماء عن الكون وحقيقة وأصله واختلفوا في وضع النظريات التي تفسر ذلك ، كذلك تكلموا عن الإنسان وأصله وكنه ، ووضعوا في سبيل الكشف عن حقيقته الكتب والاسفار ، ومع ذلك فإن ما توصلوا إليه من آراء وأفكار ما زال في مرحلة بدائية كما قال « الكسيس كاريل » « ... فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيها يتعلق بدراسة الإنسان ما زال غير كاف . وإن معرفتنا بأنفسنا ما زالت بدائية في الغالب »⁽⁵⁸⁾ .

ويعلل « كاريل » هذا القصور ، بكون العالم الخارجي قد استحوذ على تفكير الكائن البشري واهتماماته لقهره وتأمين حياته . مما أدى إلى نسيان العالم العضوي والروحي نسياناً تاماً ، هذا بالإضافة إلى أن العقل الإنساني ، كما يقول برغسون ، يتصف بعجز طبيعي عن فهم الحياة . فإذا كان العقل عاجزاً عن فهم طبيعة الكيان البشري ، فأولى به أن يكون أكثر عجزاً عن فهم أصله وحقيقة لأنها أمور موجلة في القدم ، ولا يمكن التأكد منها بالنقل أو الرواية أو التجربة ، أو حتى الحفريات لأنه ليس هناك من يدعى أنه عثر على رفات آدم وحطامه .

إذن لا سبيل على الاطلاق إلى معرفة أصل الإنسان الأول وخلقه إلا الوحي من الخالق المدبر .

متى ؟ وأين ؟ وكيف بدأت الحياة ؟

ما أصل الحياة ؟ ومتي وأين نشأت ؟ وكيف بدأت ؟ أسئلة وردت على أذهان الباحثين في كل عصر وجيل ، فملكت عليهم عقوفهم وضعوا فيها المصنفات العديدة .

لقد اتجه العلماء في أبحاثهم وجهة جديدة بعد أن نبذوا الفلسفة القدية وفلسفة أرسطو بشكل خاص ، تلك الفلسفة التي ظلت القرون الطوال صاحبة الحكم المطلق على سلطان العقل - فتخرج عن القول بقدم العالم ، إنكار العلة الأولى المدبرة للوجود ، وما نظرية « التسولد الذاتي » التي ظهرت في أواسط القرن التاسع عشر ، بزعامة « باستيان » في إنكلترا ، و« هيجل » في ألمانيا ليست سوى امتداد للفلسفة الأولى بزعامة أرسطو ، ومهمها قيل عن مدى

(57) مقالات المسلمين ، ج 2 ، ص 326 .

(58) كاريل ، الكسيس ، الإنسان ذلك المجهول ، تعریب شفیق اسعد فرید ، دار المعارف بيروت د. ت . ص 19 .

صحة هذه النظرية ، فإنها لا يترتب عليها إنكار العلة الأولى الخالقة للكون . يقول اسماعيل مظہر « ولا نقطع بأن التولد الذاتي ، قد يظل طوال الدهور رأياً غير مثبت إذ من الجائز أن يكون رأياً صحيحاً تغيب عنا في الزمان الحاضر مهيات إثباته ، ولكن ما يحق لنا القاطع به هو أن إثبات التولد الذاتي أو نفيه ، لا يترتب عليه مطلقاً القول بإنكار « علة أولى » لأننا لو فرضنا أن الحياة قد نشأت من اختلاط بعض العناصر الأولية مقرونة بمهيات آخر ، فذلك لا يستوجب نفي تلك القوة المبددة التي استطاعت بواسطتها تلك العناصر من الدور في سلسلة من التغيرات والتطورات ، حتى بلغت حدّاً عنده ، انتهت فيها الحياة . تلك السلسلة الدورية التي لا يمكن إيضاحها بأية طريقة كيموية أو آلية .. »⁽⁵⁹⁾ .

لقد ظلت هذه الفكرة سائدة حتى جاء « وليم طمسن » وأعلن « بأن الحياة هي بسطت إلى الأرض من السماء ، حملتها النيازك والشهب ، ومن ثم تكاثرت منها »⁽⁶⁰⁾ . وما أعلن « طمسن » لا يقطع بعمرنة الحياة وأصلها ولا يفيدنا سوى الاستمرار في الجهل والغموض .

وينحصر الرأي في أصل الحياة في أيامنا المعاصرة في ثلاثة آراء كبرى :

- التولد الذاتي ، وقد مر ذكره .

- ما وضعه « أغاسيز » في كتابه « تصنيف العضويات » سنة 1858 إذ قال بأن كل نوع من الأنواع خلق بفعل خاص من أفعال القوة الخالقة ، وكان العلامة « باستور » مستكشف جرائم الأمراض على ذلك الرأي ، وقرر رأيهم على « أن كل حي لا بد من أن يتولد من حي مثله » .

- ما وضعه « هيرمان ابرهارد ريختر » ، فقال : بأن الفراغ الذي نراه مملوءاً بجرائم الصور الحية ، كالجواهر الفردة التي تتكون منها المادة الصماء ، كلّاًها في تجدد مستمر ، ولا يتولاها العدم ، وبني قاعدته في أصل الحياة على « أن كل حي أبدى لا يتولد إلا من خلية »⁽⁶¹⁾ .

ومهما قيل عن مدى صوابية هذه النظريات ، فإنها ستبقى ناقصة ومتورّة إذا لم تستند في أبحاثها إلى الله عزّ وجلّ ، علة العلل ومنبع الوجود .

أما المستند الذي اعتمد عليه علماء الفلك والجيولوجيا لتحديد عمر الحياة على الأرض فهو دراستهم للكائنات المطبوعة في الصخور ، أو الكشف عن صورها في الحفريات . لقد خلفت الأحياء آثاراً في صورة أجزاء من نبات وأصداف وحشرات ، وأسماك وعظام وطبعات

(59) أصل الأنواع : مقدمة المترجم ، ص 28.

(60) أصل الأنواع ، ص 27.

(61) نفسه ، ص 31.

أقدام ، وجدتها العلماء مطحورة في الكهوف ، ومجاري الأنهار وباطن الأرض ، وأمكن بالكشف عنها الوصول إلى تقدير نشأة الحياة على الأرض بنحو ألف مليون سنة ، وأما الإنسان فلم يوجد على الأرض إلا منذ نحو مليون سنة⁽⁶²⁾ . وقد قرر «بوشر» بدء الخلق وحدوده بسنة 4004 ق.م. وعقب عليه دكتور «لايتفوت» فحدد يوم الخلق و ساعته ، فقال بأنه اليوم الثالث عشر من أكتوبر عند الساعة التاسعة من الصباح⁽⁶³⁾ .

وهذا يعني أن الإنسان الأول قد تطور حتى وصل إلى ما يشبه الإنسان الحالي ، ذلك لأن أولى البشر كانوا أكثر شبهاً للقردة العليا التي منها انحدر الإنسان الحديث كما يقول «داروين» .

ولم يطبق الأغارتة مذهب التطور على الأحياء ، ولكنهم كانوا أكثر بياناً في تطبيقه على تطور الأشياء المادية . أما العرب فقد خطوا خطوة في هذا الأمر ، فقال أخوان الصفاء «إن أول مرتبة النبات متصلة بآخر مرتبة الجواهر المعدنية وأن آخرها متصل بأول مرتبة الحيوان ... وأن آخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان ، وأن آخر مرتبة الإنسان متصل بأول مرتبة الملائكة الذين هم سكان الماء والأفلак وأطباق السموات»⁽⁶⁴⁾ . وقال بذلك أيضاً ابن حزم وابن مسكونيه .

أما المكان الذي نشأ فيه الإنسان ، فإن «تشارلز داروين» رجح ومنذ منه عام تقريباً أن يكون أسلاف البشر الأوائل قد نشأوا في إفريقيا لوجود صلة قوية بين هؤلاء الأسلاف والقردة العليا ، فيقول : «ومن الطبيعي أن يدفعنا ذلك إلى التساؤل عن مسقط رأس الإنسان ... ففي كل أقليم من الأقاليم الكبرى في هذا العالم ، ترتبط الثدييات الموجودة حالياً ارتباطاً وثيقاً بالأنواع المنقرضة في نفس الأقليم . ولذا فمن المحتمل أن إفريقيا كانت مأهولة فيما مضى بأنواع من القردة العليا المنقرضة والتي لها صلة وثيقة بالغوريلا والشمبانزي ، ولما كان هذان النوعان أشد أنواع شبهها بالانسان الآن ، فإنه من الأرجح أن يكون أسلافنا الأوائل قد عاشوا على القارة الأفريقية وليس في أي مكان آخر»⁽⁶⁵⁾ .

أما كيف بدأت الحياة على الأرض ، فقد ذهب العلماء قديماً وحديثاً ، في تفسير ذلك مذاهب شتى ، ومع ذلك فإن ما وصلت إليه عقولهم لا يروي غلة الظمان إلى الحقيقة الأولى ، ولا يكشف الاستار التي ضربت دونها . فذهب أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى إلى أن مبدأ البشر هو آدم ، الأب الأول عليه السلام . أما الفلاسفة فإنهم زعموا

(62) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 107 .

(63) أصل الأنواع ، مقدمة الترجم ، ص 35 .

(64) البستاني ، بطرس ، رسائل أشوان الصفا ، دار صادر ، بيروت ، د. ت. ، ج 2 ، ص 178 .

(65) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 107 .

أنه لا أول لنوع البشر ولا لغيرهم من الأنواع . أما الهندود ف منهم من كان على رأي الفلاسفة ومنهم من قال بغير ذلك وذهب إلى أن الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعاً محركة لها بذاتها ، فلما تحركت ، اختلطت طبائع الأجسام الموجودة بداخلها بالحركة الفلكية - وكانت على طبيعة واحدة - واختلطت عناصرها وتكونت منها المركبات ومنها كون نوع البشر كما تكونون الديدان في الفاكهة واللحم والمواضيع العفنة ثم تكون بعض البشر من بعض بالتواحد وصار ذلك قانوناً مستمراً . أما المجروس فوضعوا في تفسير ذلك أسطورة زادت المشكلة غموضاً وتعقيداً .

هذا في العصر القديم - أما العصر الحديث فقد زخر أيضاً بالنظريات التي تفسر النشأة الأولى ومنها :

- نظرية الشوء الذائي أو التلقائي *Spontaneous génération*

وهي أقدم نظرية تفسر نشأة الحياة حيث تقول بأن الحياة نشأت بصورة تلقائية ومن مواد غير حية إلى أن دحضتها الأبحاث التي قام بها كل من الطبيب الإيطالي « Redi » في القرن السابع عشر ، والقسيس الإيطالي « سبا الانزاني Spallanzani » في القرن الثامن عشر ، ثم جاء « باستير Pasteur » العالم البكتريولوجي الفرنسي الشهير ، وأثبت خطأها بالتجربة .

- النظرية الكونية *Casmazoie theory*

وهي تقول بأن البذور أو الجراثيم *Apores* الأولى للحياة ، وصلت إلى كوكبنا بطريقة ما من مكان آخر من الكون . إلا أن هذه النظرية غير مقنعة لسبعين : الأول أنها لا تفسر كيفية نشوء الحياة على الاطلاق ، وإنما تغير منشأها من الأرض إلى مكان بعيد غير محدد من الكون .

والثاني ، أن الجفاف الشديد والبرد القارس ، والاشعاع القوي الذي يتميز به الفضاء فيما بين الكواكب المختلفة ، لا يسمح اطلاقاً لبذور الحياة ، حتى الأنواع التي تستطيع مقاومة الظروف غير المناسبة - بأن تمر من كوكب إلى آخر .

- نظرية الخلق الخالص *Special Crération*

وهي تذكر أن كل نوع من أنواع النبات أو الحيوان ، خلقه الله تعالى مستقلاً ومحظياً على نفس التركيبات التي شاهدتها فيه الآن ، وهذا نفي لمبدأ التطور . لذا فقد رفضها معظم العلماء وال فلاسفة في وقتنا الحاضر .

- نظرية التطور العضوي *Organic Evolution*

وهي تثبت أن كل نوع في الملكتين الحيوانية والنباتية ، أقى إلى هذا الوجود من نوع آخر كان يعيش قبله بواسطة عملية تعرف بالتطور العضوي .

ورغم أن التطور ، في وقتنا الحاضر ، حقيقة يؤمن بها جميع العلماء والباحثين ، إلا أن

أهميةها تكمن في مدى إيماننا بأن جميع العمليات التطورية ، لم تحدث تلقائياً ، بل بإرادة الخالق عزّ وجل (66) .

- النظرية الطبيعية :

وتقول بأنه منذ أكثر من بليون من السنين - أصبحت درجة الحرارة والرطوبة على سطح الأرض مناسبة للحياة ، وبعد أن انطلق الأوكسجين نتيجة لتخمير بعض السكريات ، تكونت الطحالب وحيدة الخلية باستخدام الطاقة الشمسية ، وأصبحت هذه الطحالب غذاء للحيوانات وحيدة الخلية ، ثم تجمعت الخلايا في مجموعات ذات خلايا متشابهة ، وتحولت بعد ذلك إلى أنسجة ذات وظائف متعددة كما هو الحال في الحيوانات الراقية (67) .

إن تفسير وتلخيص نشأة الحياة على الأرض ما زالت موضع دراسة ، وإن كانت الأبحاث الحديثة في الكيمياء الحيوية Biochemistry ، وعلم الخلية Cytology و الفيروسات Viruses قد ألت أصواتاً كثيرة على هذه المشكلة وفي اعتقادى أن العلماء والفلسفه سوف لن يصلوا إلى حل قاطع لهذه المسألة إذا ما استمروا في إغفال فكرة الخالق الأول مبدع الحياة وخالق الكون ، علماً بأن بعض هذه النظريات ، قد اعترف بوجود قوة فوق القوى الطبيعية نشأت عنها الحياة دفعة واحدة أو على التدريج ، إلا أنها متحدة مع الطبيعة . ونحن لو تأملنا مخلوقات الله ، من أدناها إلى أرقاها ، وتعقمنا في التأمل والنظر في هذا الخلق المتقن لما وسعنا إلا الاعتراف بعجزنا وجهلنا ، فلا يمكن أن نتصور بأي حال من الأحوال ، أن جهازاً دقيقاً معتقداً كالمخ ، قد تكون من تلقاء نفسه نتيجة للصدفة العمياء ، أو لبذور وصلت إلى كوكبنا بطريقة ما ومن مكان لا نعرفه ، أو بقوة طبيعية قادرة على إحداث التطور أو غير ذلك من النظريات التي شغل بها الفكر والخيال الانساني وما يزال دون أن يتوصل إلى حل مقنع لهذه القضية .

هذا فإن كثيراً من العلماء اضطروا عندما اصطدموا بالسلسل المحال وتركوا التمعن والمكايدة إلى العودة للأصول الأولى التي جاءت بها السماء ، معتبرين بعجزهم عن إدراك الحقيقة الأولى ، رغم أنها بادية في كل أثر من آثار هذا الكون الرحب . فالتوازن الذي خلقه الله تعالى فيسائر مظاهر هذا الكون ، هو من النوع الدقيق ، وأية محاولة لتعديل قوانين

(66) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، 1973 ، مقال للدكتور علم الدين كمال بعنوان ، تطور الكائنات الحية ، ص 15-17 .

(67) مجلة عالم الفكر ، مقال للدكتور يوسف عز الدين عيسى بعنوان : التطور العضوي للكائنات الحية ، م 3 ، ع 4 ، 1973 ، ص 77 .

ملاحظة : لا يضع الكاتب هوماوش ثبت المصادر والمراجع التي استقى منها هذه النظريات المختلفة ولا يذكر في نهاية المقال الا بعض أسماء الكتب والكتاب دون ذكر الطبعه أو الترجمة . . . والتي لا تفيد في إسناد هذه النظريات . لذلك فقد نقلتها ملخصة دون الاشارة إلى ما يثبتها .

الطبيعة تؤدي الى أضرار بالغة لذلك فلا يمكن لعاقل أو مفكر أن يتصور ويعتقد بأن المادة المجردة من العقل والحكمة ، والتي أوجدت نفسها بنفسها بمحض الصدفة ، هي التي أوجدت هذا النظام وتلك القوانين ثم فرضتها على نفسها . فالاعتراف بذلك معاندة للعقل ومكابرة على الله سبحانه . فلا بد والحالة كذلك من العودة الى الأصول الدينية الأولى لتفسير نشأ الحياة على الأرض حتى تكون أكثر اطمئناناً ، وأقل اضطراباً . وهذا ما دفع أحد العلماء الى البوح به في عصرنا الحاضر بعد أن تحجى الله له في ميدان العلم فقال : « ولقد اقترب العلماء الآن كثيراً من التسليم بوجود خالق للكون سواء شعروا أو لم يشعروا »⁽⁶⁸⁾ .

ولقد أدرك الإمام علي (ع) هذا الأمر بفطنته وعقله ، وذكر هذه الحقيقة القائلة ، بأن الله عز وجل هو خالق هذا الكون وبيارى نسمة الحياة على الأرض . ذلك أنه بعد أن مهد أرضه خلق سبحانه وتعالى أدم من جسم وروح على التدرج لا دفعه واحدة . فخلق جسمه أولاً من طينة الأرض المتنوعة وكان ذلك سبباً في اختلاف طباعه واحتواه على المتناقضات كنوعه الى الخير والشر مثلاً . ثم خلط سبحانه هذه الطينة وعجنها بالماء حتى صلبت ، فكون منها صورة ذات أعضاء ومفاصل حتى إذا تمسكت وأصبحت جسماً واحداً ، يابساً متيناً ، أبقاء الله بلا روح الى أبد معين لأن حكمته تعالى قضت أن يكون لكل أجل كتاب ، ثم نفع فيه من روحه فتمثل إنساناً⁽⁶⁹⁾ . هذا يعني أن حقيقة الإنسان هي الجسم والروح معاً ، وإن مبادئ الوجود ثلاثة : الله والروح والمادة . ومهمها قيل عن حقيقة هذه الروح فإنها أمر خفي لا يدرك معناه إلا الله تعالى « قل الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » (الاسراء / 85) وقد يراد بها الحيوة والنشاط التي تبعث الحياة والحركة في الجماد .

وقد يتساءل البعض : لماذا لم يخلق الله آدم بكلمة « كن » ؟ وما هي الحكمة في خلقه من تراب ؟

إن قدرة الله لا يعجزها شيء ، وكان في مقدوره عز وجل أن يوجد الإنسان بكلمة « كن » شأن جميع خلوقاته ، ولكن حكمته تعالى قضت ذلك حتى يعتبر الخلق بقدرة الله التي خلقت من المادة الصيام إنساناً عاقلاً يفعل الأعاجيب كما قال تعالى : « أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا » . (الكهف / 37) ، وحتى يستدل على النشأة الثانية بالأولى كما قال تعالى : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي زَنْبٍ مِّنَ الْبَغْثِ ، فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ » (الحج / 5) وكما قال الإمام (ع) : « عجبت لمن أنكر النشأة الأخرى وهو يرى النشأة الأولى »⁽⁷⁰⁾ . وكان في مقدوره تعالى أن يخلق آدم من نور يخطف الأ بصار ،

(68) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، 1973 ، ص 102.

(69) انظر (ح) ج 1 ، ص 96.

(70) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 315.

ولكن حكمة الباري تعالى قضت بأن يكون من تراب الأرض حتى لا يتكبر ويتجبر متعجلاً بأصله كما فعل إبليس ، « ولكن الله سبحانه يبتلي خلقه ببعض ما يجعلون أصله تميزاً بالاختبار لهم ، ونفيأ للاستكبار عنهم ، وابعاداً للخيالء منهم »⁽⁷¹⁾ كما قال (ع) .

5 - مصير العالم

اختلف القول في عمر الدنيا ، وفي تقدير ما ذهب وما بقي منه ، فزعم بعضهم بأن عمرها خمسون ألف سنة ، ذهب بعضها وبقي بعضها ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى « تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَيْسِينَ أَلْفَ سَنَةً » (المعراج / 4) وقال اليهود والنصارى بأن مدة الدنيا كلها سبعة آلاف سنة ، وإلى هذا ذهب الاخباريون من المسلمين وقالوا بأننا في السابع . أما الفرس والمجووس فقد حددوا ، عمرها باثني عشر ألف سنة ، مضى منها حتى الهجرة النبوية أربعة آلاف وثمانمائة وثمانين عشرة سنة ، فيكون الباقى على قوله أكثر من الماضي .

والحق انه لا يعلم أحد هذا الأمر الا الله تعالى وحده ، كما قال سبحانه « يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيْمَانَ مَرْسَاهَا ، فَيَمْأُلُ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا ، إِلَى رَبِّكَ مُتَّهِهَا » (النازعات / 44-42) قوله عز وجل : « لَا يُكَلِّيهَا لَوْقِهَا إِلَّا هُوَ ثَقَلَتْ فِي السُّمُوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بِعْنَةٍ يَسْأَلُونَكَ كَانَكَ حَفِيْعٌ عَنْهَا ، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ » (الأعراف / 187) . ومع ذلك نقول كما ورد في الكتاب العزيز « إِقْرَبَتِ السَّاعَةُ » (القمر / 1) . وهو إقترب للناس جسائهم » (الأنبياء / 1) وهو أتى أمر الله فلا تستعجلوه » (النحل / 1) دون أن نعلم ما مضى وما بقي . ولكننا نقول كما أمننا ، ونسمع ونطيع كما أدبنا ، ومن الممكن أن يكون ما بقي قريباً عند الله وغير قريب عندنا كما قال سبحانه « إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا » (المعراج / 6-7) والله أعلم⁽⁷²⁾ . كما ذكر ابن أبي الحديد .

أما مصير هذه الدنيا ، فهو خاضع لأمر الله تعالى فهو قادر على إفنائها بعد وجودها بحيث لا يبقى إلا وجهه الكريم كما قال سبحانه « يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطْيَ السَّجْلِ لِلْكِتَبِ ، كَمَا بَدَأْنَا أَوْلَ خَلْقِ نُعِيَّةً ، وَعَدْنَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ » (الأنبياء / 104) . وكما ذكر الإمام : « هو المفتي لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها »⁽⁷³⁾ . وهذا رد على الدهريين والماديين الذين زعموا أن المادة أزلية لا بداية لها ولا نهاية . وكيف ينكر هؤلاء وجود الخالق الميت ، وهم يدركون عجزهم عن إيجاد بعوضة تافهة . لقد خلق الله هذه الدنيا

(71) نفسه ، ج 13 ، ص 131 .

(72) انظر (ح) ، ج 10 ، ص 195-196 .

(73) نفسه ، ج 13 ، ص 89 .

بقدره واتقن كل ما فيها بحكمته ودبره بلطفه ، ثم هو يفنيها كما بدأها لحكمة اقتضت ذلك ثم هو يعيد الخلق من جديد لكشف الحساب ونيل الجزاء . وبعد فناء الدنيا ، يبقى الله وحده بقاءً أزلياً كما كان قبل وجودها بلا زمان ولا مكان إذ كان ولم يكن معه شيء ، ويبقى بعد فناء كل شيء ، فلا شيء إلا الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الأمور .

وإذا نحن تدبّرنا فكرة الخلق عند المعتزلة ، وجدنا بأنهم أجعوا على القول بأن الله سبحانه « لا شريك له في ملکه . . . ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . . . ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز أو النقص . . » (74).

(74) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 216-217.

الباب الرابع

التربية

تمهيد

كان الانسان وما يزال محور الدراسات الانسانية منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا ، ولقد تواترت هذه الدراسات لتجلو عن هذا «الجسم الصغير» ما علق به من جهالات وضلالات ، وما يكتنفه من غموض بسبب التعقيد الحاصل في مناحيه العقلية والنفسية والجسمية ، فبرزت آراء متشابهة حيناً ، متناقضة أحياناً وما ذلك إلا لصعوبة المادة التي هي موضوع البحث .

ورغم تقدم العلوم وتطور آلات البحث ، ورغم التائج الباهرة التي توصلت اليها العقول البشرية ، فإن دراسة هذا الكائن ما زالت في المرحلة الوصفية يقول «الكسيس كاريل» : «وفي الحق لقد بذل الجنس البشري مجهدًا جبارًا لكي يعرف نفسه ، ولكن بالرغم من أننا نملك كثيراً من الملاحظات التي كدستها العلماء والفلسفه والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان ، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا ... إننا لا نفهم الإنسان ككل ... إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة ، حتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا . فكل واحد منا مكون من سوكب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة »⁽¹⁾ .

إن هذا القصور في فهم الكائن البشري ، كان سبباً في تضارب الآراء حوله وكانت له آثار سلبية على العقول ، حيث اتجهت إلى دراسة العالم الخارجي مما أدى إلى تقدم علوم الجمامد على حساب العلوم الإنسانية ، وكان الاختلال في التوازن الذي حصل بين المادة والروح لحساب المادة ، وأصبح الإنسان في خطر من أن يفقد انسانيته ويتحول إلى كرة من المطاط تتلقى كل أنواع التأثير دون أن يكون لها حق الاعتراض أو مجرد التساؤل . من هذا المنطلق توصل البعض إلى فكرة أن «الحضارة إنما تقوم في جوهرها على الانجازات العلمية والصناعية والفنية وإنها تستطيع بلوغ أهدافها دون أخلاق ، أو في القليل بأقل درجة منها ، ولم يكلف نفسه مؤونة التفكير في صحة هذا الرأي »⁽²⁾ .

(1) الإنسان ذلك المجهول . ص 17 .

(2) إشفيتس ، البرت : فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مطبعة مصر ، 1963 ، ص 38 .

ورغم أن هذه الفكرة ، قد مضى عليها حين من الدهر ، فإننا ما زلنا نعيشها في يومنا هذا مع اختلاف في الظروف والمناسبات . إذ ما زال الجهل في طيعتنا هو سيد الموقف ، وسيبقى كذلك ما دامت الحضارة تعامل معنا من زاوية مادية خالصة ، وترفض هداية الدين وما يقضي به من عملية الإنسان في الزمان والتاريخ والموهاب والامكانات وعزمته المصير . لقد عطلت الحضارة الحديثة أثر الروح في سلوك البشر ودعت إلى فصل الدين عن الدولة عن طريق ما يسمى « بالعلمانية » ، هذا الخداع الفكري الذي ضلل وما زال عقول الكثيرين من استهائهم المادة وخدعهم بريتها ، دون أن يتبدّل إلى أذهانهم بأن الدين والسياسة في صميم الحق تعبيران عن الحكومة العادلة ، وأن آية محاولة للفصل بينها ، إنما هي مؤامرة على الدين لتفكيكه ومحو أثره في النفوس وزعزعة الثقة به .

إن هذا الاصطلاح يوحى وللهلة الأولى ، بصواب الدعوة ، فالمجنون وحده هو الذي يرفض حياة تقوم على العقل والعلم . لكن هذه البدعة العصرية تحمل في ثنياتها بذور فسادها ، عندما تعتمد العقل وحده مصدرًا للمعرفة وتستبعدسائر المصادر الأخرى ، ومنها الوعي ، وتستند في الحكم على الخبرة البشرية وحدها وتستبعد الدين ، بل وتصوره في الجهة المقابلة لها وكأنه النقيض المباشر لهذه الدعوة « العلمية المنطقية » !!!

إن الانحرافات التي تمارسها « العلمانية » باسم العلم ، ما هي إلا محاولة للقضاء على أهم وازع خلقي عرفته البشرية ألا وهو الدين . وإن جرعة حصره في الجواجم والكتائس ، ومنعه من أن يكون العامل المؤثر في مسالك البشر وتصرفاتهم ، إنما هي دعوة إلى تحجيم دوره والتقليل من أهميته في وقت « أصبح الإنسان يخاف ما أوجده ذكاوه ، وأصبح يسأل نفسه عنها إذا كان اختيار الطريق السوي ؟ » (٣) .

وما يثير العجب حقاً ، هو حصر العلم بالعلمانية ، ونفيه عن الدين دون التمييز بين العلمانية كمصطلح يعني ما ذكرناه ، وبين العلم بمفهومه الشامل الذي يعني استغلال طاقات الإنسان والكون ، خدمة للبشرية جماء ولو كانت حجة أصحاب هذا المفهوم منطقية ، لا دركوا أن العلم أداة مشتركة تستعملها المجتمعات لتطورها سواء اختارت المنهج الديني أو المنهج الوضعي طريقة لها في الحياة .

لقد كانت نظرة الإسلام إلى العلم والدين سواء ، إذ جمعهما الله في كثير من آياته واعتبرهما القاعدة التي يبني عليها صرح المدنية والعمaran ، في وقت طفت فيه الوثنية على كل مرافق الحياة والسلوك والعلاقات .وها هي كلماته سبحانه تنبئنا بهذه الحقيقة وتبصرنا بموقع العلم والدين الفسيحة المتداخلة ، كما أراد لها الله أن تكون ، لا كما ظن واعتقد أصحاب النظريات الوضعية يقول تعالى : « لَكُن الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَمِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ ، يُؤْمِنُونَ بِمَا

(3) مصير الإنسان ، ص 89.

أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ (النساء / 162) ويقول عز وجل : **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آتَانَا بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا** (آل عمران / 7) ، وغيرها كثيرة .

بهذا المنطق استطاع الاسلام أن يدرك عرش الوثنية ويتمكن من أن « يحول أهل الجاهلية الى أمة متحضررة خرجت الى أطراف الأرض تحمل علمها الجديد ، وحضارتها المتوحدة ، لكي ترسم للعالمين مصيرًا جديداً»⁽⁴⁾ . كان ذلك ، بفضل العلم والآيات حيث جمعهما معاً هذه الغاية النبيلة . فالعلمانية ، من حيث هي مبدأ يكفل حرية العبادة والمساواة المطلقة بين المواطنين ، ليست مرغوبة فحسب ، بل ومطلوبة أيضاً ، أما إذا تماهلت الديان وما يمثله من قيم وحضارة وثقافة وتاريخ ، فمفرغة كل الرفض .

لقد كان العلم رائد الاسلام ومنار طريقه ، وسبيله الى التقدم والتطور ولم يقف يوماً ما حاثلاً دون بلوغ أهدافه وغاياته ، بل على العكس من ذلك فإنه كان يدعوا الى الالام به وأخذه من أي مصدر كان من أجل القضاء على الجهل الذي هو عدو الانسان والدين معاً . ولقد عرف الاسلام عصراً من أزهى عصوره ، يوم انطلق الدين والعلم في دعوة واحدة على لسان باعث الرسالة ومنقذ الأمة ، رسول الله محمد ﷺ ، واستمر هذا النهج نسبياً مع الخلفاء الأول والثاني ، ثم اختلط توازنه مع الخليفة الثالث عندما قل أثر الدين في الفوسس ؛ إلى أن قام الامام علي (ع) فأراد أن يعيد للإسلام عصره الذهبي من جديد ، رغم المعارضة القوية التي واجهته من جانب قوى الشر والضلال التي كانت مصلحتها تقضي بترك الأمور على حالها خدمة لأهدافها الرامية الى تحويل الخلافة الى ملك دنيوي تستثير به فشات أضلها الشيطان ، وعيث بعقولها وحولها الى أدوات تتأثر بأوامره وتعمل بوصاياه دون وازع ديني أو رادع خلقي لقد جعلوا طبيعة الدور الذي اضططلع به الامام (ع) ، ولم يتمكنا من النفاذ الى دخيلة نفسه ليقرأوا صفحاتها المشرقة ، منعهم من ذلك غشاوة غشيت أعینهم فحجبت عنهم رؤية الحقيقة ، وأفقدتهم ملحة التمييز بين الحق والباطل . وليس أمره وأمرهم واحد . لقد كان يريدهم الله وهم يريدونه لأنفسهم وكان يدعونهم الى المداية وهم يدعونه الى الضلال وجدوا في إطفاء نور الله والله متهم نوره ولو كره الكافرون .

ولقد حفل « نهج البلاغة » بكثير من الخطب والحكم التربوية التي تتناول إعداد الانسان من خلال تربية عمادها العلم والعمل والآيات . وسوف نحاول الكشف عن أمور ثلاثة هي ما نهدف اليه في بحثنا هذا ، هذه الأمور هي : مفهوم التربية عند الامام علي (ع) ، وأبرز سمات المنهج التربوي عنده وتصوره للإنسان الفاضل . ثلاثة أسئلة نجيب عليها تباعاً من خلال الغوص في فكر الامام علي (ع) للبحث عن الأصول والقواعد التي يبني عليها فلسنته التربوية .

(4) خليل ، عماد الدين ، تهافت العلمانية . مؤسسة الرسالة 1975 ، ص 41 .

مفهوم التربية عند الامام علي

لعل من المفيد أن نستهل هذا الموضوع ببيان المدلول اللغوي لمفهوم التربية . فالتربيـة في اللغة مأخوذة من رب ولده ، والصبي يربـه ، ربـاه أي أحسن القيام عليه حتى أدرك⁽¹⁾ .

فالتربيـة بدلـوها اللغـوي ، تعني تعهد الطفل بالرعاية والتغذـية المـادية والـمعنـوية حتى يـشب . ولقد اهتمـ الفلاـسفة والـعلماء بـهذا المـفهـوم ، وجـهـدوا في الكـشـف عن مضـامـينـهـ الـعـلمـيـةـ وأوجـدواـ لهـ عـدـدـاـ منـ التـفسـيرـاتـ التيـ انـ اختـلـفتـ فـهيـ مـتـفـقـةـ فيـ جـوـهـرـهـاـ . وـسـنـعـرـضـ فـيـهاـ يـليـ أـقوـالـ بـعـضـ المـفـكـرـينـ الـقـدـامـيـ وـالـمـحـدـثـينـ ، لـنـرىـ مـوـقـعـ «ـ النـجـ »ـ مـنـهـاـ .

يـقولـ أـفـلاـطـونـ (ـ 427-347 قـ.ـ مـ)ـ .

«ـ التـرـبـيـةـ هيـ إـعـطـاءـ الجـسـمـ وـالـرـوـحـ كـلـ ماـ يـمـكـنـ منـ الـجـمـالـ ، وـكـلـ ماـ يـمـكـنـ منـ الـكـمـالـ»⁽²⁾ـ . وـهـذـاـ يـعـتـمـدـ عـلـىـ النـاحـيـةـ الـكـمـيـةـ مـنـ التـرـبـيـةـ ، وـذـلـكـ بـمـزاـواـةـ جـمـيعـ الـأـنـشـطـةـ الـعـقـلـيـةـ وـالـبـدـنـيـةـ الـمـؤـدـيـةـ لـكـمـالـ الـفـردـ .

وـيـقـولـ أـرـسـطـوـ (ـ 384-322 قـ.ـ مـ)ـ .

«ـ الـغـرـضـ مـنـ التـرـبـيـةـ هوـ أـنـ يـسـتـطـعـ الـفـرـدـ عـمـلـ كـلـ مـاـ هـوـ مـفـيدـ وـضـرـوريـ فـيـ الـحـرـبـ وـالـسـلـمـ ، وـأـنـ يـقـومـ بـمـاـ هـوـ نـبـيلـ وـخـيـرـ مـنـ الـأـعـمـالـ لـيـصـلـ إـلـىـ حـالـةـ السـعـادـةـ»⁽³⁾ـ . وـهـذـاـ يـهـتـمـ بـالـنـاحـيـةـ الـمـهـنـيـةـ لـمـاـ فـيـهـ مـنـفـعـةـ الـفـرـدـ وـسـعـادـتـهـ فـيـ دـنـيـاهـ .

وـيـقـولـ جـولـزـ سـيمـونـ ، الـفـلـيـسـوـفـ الـفـرـنـسـيـ (ـ 1814-1896 مـ)ـ .

«ـ التـرـبـيـةـ هيـ الطـرـيقـةـ الـتـيـ بـهـاـ يـكـونـ الـعـقـلـ عـقـلـاـ حـرـاـ ، وـيـكـونـ الـقـلـبـ قـلـبـاـ حـرـاـ»⁽⁴⁾ـ .

(1) شـرـيفـ القرـشـيـ ، باـقـرـ : النـظـامـ التـرـبـيـيـ فـيـ الـاسـلامـ ، صـ 41ـ ، عـنـ تـاجـ العـرـوـسـ ، جـ 1ـ ، صـ 261ـ .

(2) سـلـيـمانـ ، كـامـلـ وـالـعـبدـ اللهـ ، عـلـيـ : التـرـبـيـةـ ، مـطـبـعـةـ صـادـرـ بـيـرـوـتـ 1965ـ ، صـ 176-177ـ .

(3) نفسـهـ ، صـ 176-177ـ .

(4) نفسـهـ ، صـ 177-176ـ .

وهذا يهم بالنواحي الروحية من التربية . ولعل أوثق تعرفيين للتربية هما : ما قاله الغزالى : (م 450-505) .

« ومعنى التربية ، يشبه فعل الفلاح الذى يقلع الشوك ، ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ، ليحسن نباته ويكمel ريعه »⁽⁵⁾ .

وما قاله جون ديوى : « انها عملية صوغ وتكوين لفعالية الأفراد ثم صب لها في قوالب معينة - أي تحويلها الى عمل اجتماعي مقبول لدى الجماعة »⁽⁶⁾ .

وهناك تعاريفات كثيرة لا مجال لذكرها لعدم الحاجة اليها - وهي في أكثرها مشابهة لما سبق - وما يهمنا هو استعراض ما من منها ومقابلتها بما صدر عن الامام (ع) ، من أفكار تربوية تفسر حقيقة مفهوم التربية .

يرى (ع) ان الانسان هو غاية الوجود ، ومن أجله خلق الله ما خلق إذ بعد أن خلق تعالى الكون ورتبه أحسن ترتيب ، ونظمه أجمل تنظيم ، وأتم مرافقته ، على أكمل وجه ، وجمع فيه ما تشتهي الأنفس ، وتلذ الأعين ، أخرج اليه الانسان ، وأسكنه فيه على أن يكون خليفة في أرضه ، يحيا في كنفها ويعيش من خيراتها ، ويعضي في أقواله وأفعاله ونواياه ، ومقاصده ، وفق أحكام الله وإرادته مطيناً ، مذعنًا ، شاكراً ، إلا أنه خالف أمر الله ، وسلك بوجي من نفسه الامارة بالسوء ، فجذبته الدنيا إليها وحجبت عنه الرؤية السليمة فبات أسير أوهامه وشهواته .

إن ضعف الانسان أمام إغراء المادة والايام بأن الشيطان الذي أغواه في الجنة لن يتوازن عن إغوائه مرة أخرى وهو على الأرض ، وبالتالي سوف لن يتمكن من ممارسة الخلافة كما أوجبها الله ما دام ضعيف الحجة ، مسلوب الإرادة ، قليل الإيمان . هذه الأمور أوجبت أخذه بالتربية والتعليم حتى تستقيم نفسه ويقوى على مقاومة الضلال والفساد . إلا أن هذه التربية ، لا تستند فقط الى مبادئ نظرية لا صلة بها بالواقع ، بل تتخذ منها طريقاً ومنهجاً يعتمد العلم والعمل والإيمان بهدف منفعة العباد وخيرهم .

وكلثيرة هي الخطب والكلمات التي تضمنها « النجاح » وهي تدعو الى طلب العلم وأخذنه من أي مصدر كان ، كما وتحث على العمل حتى لا تبقى التربية مجرد نظريات لافائدة منها في عالم الواقع . لذلك فإن الامام (ع) يدعم القول بالعمل وهذا هو الحق الذي يشهد به العمران والقدم والتطور الم hasil في المجتمعات من ذلك « العلم مقرون بالعمل ، فمن علم

(5) الغزالى : رسالة أبيها الولد ، ترجمة توفيق الصباغ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة 1951 ، ص 37 .

(6) ديوى ، جون : الديمقراطية والتربية ، ترجمة متى عقراوى ، وزكرييا ميخائيل ، طبعة محددة لأغراض دراسية ، بيروت 1970 ، ج 1 ، ص 12 .

عمل » . . . (7) إذ لا خير في علم بلا عمل . ولا بد للعارف من أن يكون عاملاً حقيقة لا يكون علمه حجة عليه .

ولقد أدرك الإمام علي (ع) هذا الأمر وطبقه على سائر مجريات حياته ، يبدو ذلك في حديثه عن العلماء الذين يتعلمون ، برأيه - لغایات ثلاث (8) :

- للمراء والجدل .
- للاستطاعة والخيل .
- للفقه والعمل .

أما الأول « فإنك تراه عارياً للرجال في أندية المقال ، قد تسربل بالتخشع وتخل من الورع . فدق الله من هذا حيز ومه وقطع منه خيشه » .

وأما الثاني « فإنه يستطيع على أشباهه من أشكاله ، ويتواضع للأغنياء من دونهم ، فهو لحلائهم هاضم ، ولدينه حاطم ، فأعمى الله من هذا بصره ، ومحى من العلماء أثره » .
واما الثالث « فتراه ذا كآبة وحزن ، قام الليل في حذسه ، وانحني في برنسيه ، ويعمل وينتشي ، فشد الله من هذا أركانه وأعطاه يوم القيمة أمانه » .

فليس المهم بنظر الإمام (ع) كثرة العلوم النظرية ، لأنها لا تغنى عن السلوك الحسن والسيرية الحية ، ولا كثرة العلماء ، ما دام البعض منهم قد اخذ العلم وسيلة للهدم ، أو أداة للرياء والتفاق ، في حين أن البقية الباقية منهم ، من آمنوا بربهم وخشعوا له ، قد اخذوه للعمل الحر الشريف . فال التربية التي تعتمد الكمية في أساليبها ليست مقبولة ما دامت لا تستند إلى الكيفية والنوعية . إلا أن هذه النوعية لا فائدة منها إذا لم تقترن بالفاعلية فالعلم لا يراد لذاته ، بل لأجل التغيير والنمو في شخصية الفرد والمجتمع كما يقول (ع) : « لا يجعلوا علمكم جهلاً ويقينكم شكاً ، إذا علمتم فاعملوا وإذا تيقتم فأقدموا » (9) .

إلا أن العمل قد يجر الويل على المجتمع ، إذا لم يستند إلى أساس روحي خلقي وما نراه اليوم دليلاً على ذلك ، فالذلة قد تستعمل للبناء وقد تستعمل للفناء والدمار والذي ينحي بها هذا المنحى أو ذاك ، هو الإنسان ذاته الذي اكتشفها ، لذلك كانت التربية الروحية الخلقية لا بد منها في صياغة كيان الفرد وتفكيره وخلقه . ولقد جمع الإسلام بين التربية الدينية والمدنية بقوله تعالى « وَأَتْسِعْ فِيمَا آتَكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةِ وَلَا تَنْسَى تَصْبِيَّكَ مِنَ الدُّنْيَا » (القصص / 77) .

(7) انظر (ح) ، ج 19 ، ص 284 .

(8) مستدرك نهج البلاغة ، ص 177 .

(9) انظر (ح) ج 19 ، ص 164 .

هذه النظرية للتربية التي انفرد بها الامام علي (ع) هي أكثر شمولاً وعمقاً من تلك التي أوجت بها التعريفات السالفة الذكر ، فيبينا نرى أن فلاسفة التربية قد قصروا نشاطها على جانب معين من حياة الفرد (افلاطون - أرسطو - جولز سيمون) يتبع الامام (ع) في هذا النشاط ليشمل جميع نواحيه الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والدينية والدنيوية كما سنرى فيما بعد وذلك من أجل ايجاد الانسان الفاضل القريب من الكمال . هذا المضمون نفسه هو الذي أكدته كل من « الغزالى » و « جون ديون » مما يثبت بأن هذا الكتاب ، كان وما يزال في صميم المعرفة التي تحدث عنها الفلسفه والعلماء في كل عصر وجيل .

سمات المنهج التربوي العلوي

ينطلق الامام (ع) من مسلمات بدائية على أساسها يضع المنهج في تربية الانسان
وإعداداته منها :

١- حقيقة الانسان وطبيعته :

سبق في علمنا أن حقيقة الانسان هي الروح والجسد معاً . ولقد اختلف المتكلمون في هذا الأمر ، فقال « العلاف » إن الانسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان ⁽¹⁰⁾ ، أي هو الجسد فقط دون الروح واحتاج على ذلك بقوله تعالى **﴿ خَلَقَ إِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفُخْرِ ﴾** (الرحمن / ١٤) . وقال النظام « الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن .. وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له ⁽¹¹⁾ أما « بشر بن المعتمر » فقد وافق الامام (ع) على أن « الإنسان جسد وروح وإنها جمياً إنسان ، وإن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح ⁽¹²⁾ ». وقد دمج « النظام » بين الروح والنفس والجسم فقال « الروح هي جسم وهي النفس ⁽¹³⁾ في حين ميز بينهما « العلاف » وقال ، « النفس معنى غير الروح ⁽¹⁴⁾ أما « الأصم » فقد اعتبر أن « النفس هي هذا البدن بعينه لا غير ، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتاكيد لحقيقة الشيء ، لا على أنها معنى غير البدن ⁽¹⁵⁾ .

وحقيقة القول ، أن كلا منها مختلف عن الآخر ، فالروح أمر إلهي لا علم لنا به وهو بثابة القوة التي تبعث الحياة في الجماد . أما النفس ، فهي كنایة عن طبيعة الانسان المختلفة

(10) مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٢٩.

(11) نفسه ، ص ٣٢٩.

(12) نفسه ، ص ٣٣١.

(13) نفسه ، ص ٣٣٣.

(14) نفسه ، ص ٣٣٧.

(15) نفسه ، ص ٣٣٦.

باختلاف قواها النفسية . ولقد قسم الامام علي (ع) هذه الطبائع النفسية الى أربعة ، لكل منها خمس قوى وخاصياتان ، وما اثر عنه في هذا المجال ما نحن بصدده الحديث عنه « قال كمیل : سالت امير المؤمنین فقلت له : أريد أن تعرفي نفسي ، فقال عليه السلام : يا كمیل ، وأي الأنفس تريد أن تعرفك قلت : يا مولاي ، هل هي إلا نفس واحدة؟ قال عليه السلام : يا كمیل إنما هي أربع : النامية النباتية ، والحسية الحيوانية ، والناطقة القدسية ، والكلية الالهية ، ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصياتان : فالنامية النباتية لها خمس قوى ، جاذبة وواسكة ، وهاضمة ، ودافعة ومربيبة ، ولها خاصياتان الزيادة والنقصان وابنائتها من الكبد وهي أشبه الأشياء بنفس الحيوان والحسية الحيوانية لها خمس قوى ، سمع وبصر وشم وذوق وليس ، ولها خاصياتان الشهوة والغضب ، وابنائتها من القلب ، وهي أشبه الأشياء بنفس السابع ، والناطقة القدسية ، ولها خمس قوى ، فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة ، وليس لها انباعات ، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية ، ولها خاصياتان ، النزاهة والحكمة والكلية الالهية ولها خمس قوى : بقاء في قناء ، ونعميم في شقاء ، وعز في ذل وغنى في فقر ، وصبر في بلاء ولها خاصياتان : الرضا والتسليم ، وهذه هي التي ميلؤها من الله ، واليه تعود . قال الله تعالى ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ (الحجر / 29) وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ، إِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً ﴾ (الفجر / 27-28) ، والعقل وسط الكل ، لكيلا يقول أحدكم شيئاً من الخير والشر الا بقياس معقول »⁽¹⁶⁾ .

وهكذا يقسم (ع) النفس الى أربعة أنواع : النباتية ، والحيوانية ، والناطقة ، والالهية ويرى أن هذه الأخيرة ميلؤها من الله واليه تعود ، بينما تتمحور جميعها حول العقل الذي يسيطر عليها ويرشدتها الى طريق الاعتدال ، ولو لا ذلك لبلغت حد الافراط والتفرط ، وكلاهما رذيلة كما قال الامام علي (ع) : « العقل ملك والاخصال رعيته فإذا ضعف عن القيام عليها وصل الخلل : اليها »⁽¹⁷⁾ لهذا جاء التأكيد على ضرورة معرفة النفس لأنها تؤدي الى معرفة الله ، لأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه »⁽¹⁸⁾ . « من عجز عن معرفة نفسه ، فهو عن معرفة خالقه أعجز »⁽¹⁹⁾ ، كما أنه يؤكّد على أهمية شأن العقل ويعتبره من المصادر الأساسية للمعرفة ، وكل ما يتنافى معه فهو باطل . أما الحواس فهي كاذبة ولا تصلح للرؤيا ، وإنما الرؤيا الحقيقة للعقل : « ليست الرؤيا مع الابصار ، فقد تكذب العيون أهلها ولا يغش العقل من استتصحه »⁽²⁰⁾ . ويكفي العقل فضلاً وشرفاً ، انه يميز بين الحق

(16) مستدرک نهج البلاغة ، ص 160 .

(17) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 194 .

(18) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 292 .

(19) نفسه ، ج 20 - ص 292 .

(20) نفسه ، ج 19 ، ص 173 .

والباطل ، ويفرق بين الغي والرشاد ، لذا كان من أبلغ المناهج وأقوم المسالك وأكثر مصادر المعرفة رشدًا ، وأقلها ضلالاً ، ومن استرشد بغيره ، فقد أخطأ سوء السبيل يقول (ع) : « من استرشد غير العقل أخطأ منهاج الرأي »⁽²¹⁾ . وتنمية القوى العقلية للإنسان لا تكون إلا في طلب العلم ، لأن العلم غذاء العقل ، به ينشط ويقوى على ممارسة الوظائف العقلية لأنه « ليس شيء أحسن من عقل زانه علم »⁽²²⁾ كما يقول الإمام (ع) .

إلا أن الإنسان يجمع إلى حد القوة حد الضعف ، فهو القوي بعقله وفعاليته وهو الضعيف الذي « تؤلمه البقة ، وتقتله الشرقة ، وتنتنئ العرقه »⁽²³⁾ والأنسان جمجمة الأضداد ، في داخله تتصارع العواطف والأهواء والغرائز وحياته تعثورها حالات متضادة نتيجة للصراع بين قواه العقلية والعاطفية ، فيرتفع إلى المستوى اللائق به بعقله ، وينحدر إلى مستوى البهيمية بغرائزه ، والتوازن بينهما هو ما يحفظ كيانه ويصون كرامته وإنسانيته كما عبر الإمام (ع) بقوله : « لقد علق بنياط هذا الإنسان بضعة هي أعجب ما فيه ، وهو القلب ، وذلك أن له مواد من الحكمة وأضداد من خلافها ، فإن سمح له الرجاء أذله الطمع ، وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص ، وإن ملكه اليأس قتله الأسف ، وإن عرض له الغضب اشتد به الغيظ ، وإن أسعده الرضا نسي التحفظ وإن غاله الخوف شغله الحذر ، وإن اتسع له الأمر استلبته الغرّة ، وإن أصابته مصيبة فضحه الجزع ، وإن أفاد مالاً ، أطغاه الغنى ، وإن عضته الفاقة شغله البلاء ، وإن جهده الجوع قدّعت به الضعف ، وإن أفرط به الشبع كظمته البطنة ، فكل تقصير به مضر ، وكل إفراط له مفسد »⁽²⁴⁾ .

أما غرائزه فهي متعددة ، ومتنوعة تختلف من شخص لآخر بحسب الفطرة التي أرادها الله سبحانه ، كما يذكر (ع) بقوله : « فأقام من الأشياء أودها ونبج حدودها ، ولا عم بقدرته بين متضادها ، ووصل أسباب قرائتها ، وفرقها أجناساً مختلّفات في الحدود والاقدار والغرائز والهيئات ، بدايا خلائق أحكام صنعتها ، وفطرها على ما أراد وابتدعها »⁽²⁵⁾ .

هذه الغرائز تتغير بتغير بيئه الإنسان وثقافته ، ولا يخفى أثر البيئة القوي في التنشئة والأعداد . فالإنسان يتاثر بالأحوال والظروف المحيطة به فهو ابن بيته وعواشه كما يقول ابن خلدون ، فيكون لذلك شأنه في صياغة أفكاره وأخلاقه وعاداته سلباً أو إيجاباً بحسب ما يكتنفه من أمور تؤثر في مجرى حياته ، ونظراً لتنوع البيئات واختلاف مقوماتها وعناصرها

(21) نفسه ، ج 20 ، ص 260.

(22) نفسه ، ج 20 ، ص 267

(23) نفسه ، ج 20 ، ص 260.

(24) انظر (ج) ، ج 18 ، ص 271.

(25) نفسه ، ج 6 ، ص 416.

الثقافية والاجتماعية والطبيعية فإن لذلك أثره القوي في اختلاف أفراد النوع الانساني وتبابين سماتهم العقلية والبدنية . يقول الامام (ع) : « إنما فرق بينهم مبادئ طينهم ، وذلك أنهم كانوا فلقة من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربتها وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون ، وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون »⁽²⁶⁾ .

وليس البشر كلهم سواء ، فالتفاوت والتباين باد حتى على الصعيد الفردي كما يقول الامام (ع) : « فتام الرواء ناقص العقل ، وماد القامة قصير الاهامة ، وزاكي العمل قبيح المنظر ، وقريب القعر بعيد السبر ، ومعرف الضرورة منكر الجلية ، وتائة القلب متفرق اللب ، وطريق اللسان حديد الجنان »⁽²⁷⁾ .

إن الامام علي (ع) يقطع من خلال عرضه للمبادئ التي تحكم طبيعة الانسان وتبابنه للميول والأهواء والغرائز المتناقضة والمتصارعة ، تلك التي تحكم في نفسه ، وتوجه سلوكه وتحدد سماته الخلقية والفكرية ، بضرورة أن تأخذ جميع هذه الأمور بعين الاعتبار ونراعي ما يظهر من الفروق الفردية ، فيما لو حاولنا حل مشكلات المتعلم النفسية والاجتماعية والتربوية واعداده للحياة الحرة الفاعلة الفاضلة . ذلك لأن مراعاة هذه الأسباب في العملية التربوية تضفي عليها شيئاً من الرغبة ، وتساهم في صلاح المتعلم وحل عقده . في حين ان إكراهه على ما ينافي مزاياه الخلقية والنفسية ، إنما هو قتل لشخصيته وهدر لطاقاته ودفعه الى المشاغبة والنفور ، ذلك ان « للقلب شهوة واقبالاً وإدباراً فاتورها من قبل شهوتها وإقبالها ، فإن القلب اذا أكره عمى »⁽²⁸⁾ ولا يعني هذا مسايرة رذائل الانسان وشهواته ، وإنما مقاومتها بأسلوب يخلو من العنف والقهر والسمو بها الى مصافخلق النبيل . وسوف نرى أن الامام علي (ع) كان يؤكّد على التسامي بشهوات الانسان ورغباته الشريرة واستبدالها بما ترضى عنها الذات والمجتمع .

نستنتج مما تقدم ، أن هذا الكائن البشري يجمع إلى جانب قوى الخير قوى أخرى تخجّن به نحو الشر . وهذا يوصلنا إلى فكرة الخطيئة التي شغلت بها أذهان المفكرين عبر العصور . فقد اعتبرت المسيحية ان الانسان مذنب وخطيء بطبيعة وان الشر متصل في فيه « وليس في استطاعته الوصول الى النجاة بقوته وجلده ، وإنما ينال النجاة بالغفران وذلك الغفران تمنحه الكنيسة بطريقة استبدادية محضة »⁽²⁹⁾ .

في الجانب المقابل ، مال البعض الى القول بخريمة هذا الكائن وميله الأصيل الى

(26) نفسه ، ج 13 ، ص 18 .

(27) نفسه ، ج 13 ، ص 18 .

(28) انظر (ح) ، ج 19 ، ص 11 .

(29) أ. س. زابوريت : مبادئ الفلسفة : ترجمة أحد أمين ط 7 ، القاهرة 1964 ، ص 80 .

الفضيلة والخير . أما الشر الصادر عنه فهو من الوسط الذي يعيش فيه . ومن أبرز القائلين بذلك جان جاك روسو الذي اعتبر أن الطفل يولد خيراً بطبيعة ، ولكن المجتمع هو الذي يفسده .

وما أثر عن الإمام علي (ع) كان موقفاً وسطاً بين هؤلاء وأولئك فالإنسان لا يميل بطبيعة إلى الخير أو إلى الشر ، لأنّه قادر على فعل الخير كقدرته على فعل الشر ، ذلك : « إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً ، وكذباً وصادقاً»⁽³⁰⁾ . ونوع التربية التي تتعهد بها البيئة التي يعيش فيها ، هو الذي يمنح به نحو الخير أو الشر . كذلك فإنه مزود بالغرائز والأعضاء والحواس والجوارح التي تأتمر بأمره وتتأثر بالجس المحيط به ، ويقدر تهذيبها وإرشادها يسهل توجيهها الوجهة الصالحة . أما إذا أهملت وتركت وشأنها ، فإنها تتحا به نحو الرذيلة والفساد .

ولقد أكد الغزالي قابلية الإنسان للخير والشر بقوله : « ... فإن الصبي بجوهره خلق قابلاً للخير والشر جميعاً ، وإنما أبواه يبيان به إلى حد الجنين » واستشهد بقول الرسول الكريم : « كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه »⁽³¹⁾ .

ولن يؤتي الفكر ثماره إلا إذا استند إلى الخبرة والعمل . فالخبرة هي التي تصقله وتهذبه والعمل هو الذي يخرجه إلى حيز الواقع . ولقد أقام (ع) نظامه الفكري على هذا الأساس . فربط بين العلم والعمل ودعا إلى استفادة الخبرة من رسالة الإسلام ، ومن تدبر أحوال الماضين واتباع آثارهم واختيار الصالح منها وترك ما لافائدة منه . وهذا ما عبر عنه الإمام علي (ع) في وصيته لولده الحسين (ع) : « أَيُّ بْنِي - أَنِّي وَانْ لَمْ أَكُنْ عُمِّرْتُ عُمِّرْتُ مِنْ كَانَ قَبْلِي ، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَفَكَرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَسَرَّتْ فِي آثَارِهِمْ ، حَتَّى عَدْتُ كَأَحْدَهُمْ ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انتَهَى إِلَيْيَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ، قَدْ عُمِّرْتُ مَعَ أَوْلَاهُمْ إِلَى آخِرِهِمْ ، فَعَرَفْتُ صَفَوْ ذَلِكَ مِنْ كَدْرِهِ وَنَفْعِهِ مِنْ ضَرْرِهِ ، فَاسْتَخْلَصْتُ لَكَ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ نَخْيِلُهُ وَتَوْخِيْتُ لَكَ جَيْلَهُ وَصَرَفْتُ عَنْكَ مَجْهُولَهُ »⁽³²⁾ .

وهكذا فالتفكير الذي يتحدث عنه الإمام (ع) يرفض التقليد إلا في أضيق نطاق وعن الذين يمكن الوثوق بكلامهم وأفكارهم والركون إلى أخلاقهم وسمجياتهم . وحتى هؤلاء لم يخرجهم (ع) من دائرة الاجتهاد ، حتى لا يشكلوا ضغطاً فكريأً على الآخرين فهو يؤثر الاجتهاد في كل شيء حتى في الدين . والغاية من ذلك الاقناع لا الاكراه بهدف إيجاد المفكر الذي يحاول أن يتفهم دينه ودنياه بوضوح من بصيرته . لذا فهو يدعوا إلى أعمال الفكر في كل خطوة نخطوها وفي كل رأي نبديه ونعلنه ، بل وفي كل خبر نسمعه حتى نتجنب الخطأ

(30) أنظر (ح) ج 11 ، ص 38.

(31) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 74.

(32) أنظر (ح) ج 16 ، ص 67.

والعذر في كل ما يصدر عننا من آراء فالتفكير المستند إلى التركيز والانتهاء هو ما يعبر عنه الإمام (ع) فيقول : « اعقلوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية ، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل »⁽³³⁾ .

تلك هي أبرز سمات المنهج التربوي في « نهج البلاغة » فهي تنطلق من مفهوم شامل للتربية تتناول الإنسان ب مختلف أبعاده وتنظر إليه كوحدة متكاملة تبرز حقيقته وطبيعته التي فطره الله عليها وتظهر ما فيه من غرائز وقوى تتراوح بين القوة والضعف وما للبيئة من أثر في تحديدها وتنوعها .

2 - المعرفة : طبيعتها ، مصدرها :

المقصود بالمعرفة هو بعومها وأنواعها المتعددة ، العلمية والبدوية والميتافيزيقية ، وهي تتضمن دائياً الاشارة إلى عنصرين متكاملين : الذات والموضوع ، أي الذات العارفة والشيء المعروف .

لقد اختلفت الآراء حول طبيعة المعرفة وسببها . فقال العقليون الذين يؤمّنون بقوة غير حسية ، قادرة على إدراك ماهيات الأشياء أو المعقولات وهي العقل « إن تلك الماهيات أو المعقولات التي في أذهاننا ، ليست إلا نماذج مماثلة تماماً لما في خارج الذهن من أشياء ، أو صورة مطابقة لها ، وهذا ما يعبر عنه الفلاسفة بقولهم إن الحقيقة هنا هي نسخة لما في خارج الذهن »⁽³⁴⁾ . هذا يعني أن المعرفة ليست سوى مجرد تصورات ذهنية مطابقة لما في خارج الذهن ولا علاقة لها بالحياة . لقد ظهر هذا المذهب عند كل السقراطيين واستمر حتى بداية الفلسفة الحديثة وهو متعدد من حيث تفاصيله ولكنه واحد من حيث المبدأ . وقد قام محل الحواس التي اعتبرها أداة وهم تقف في طريق المعرفة الحقيقة . يقول « مالبرانش » : « ان ثاذجكم الحسية ليست الا ظلاماً فاذكروا هذا وارقوا الى أعلى حيث العقل وسترون النور . الزموا حواسكم وخيالكم وانفعوا لكم بالصمت ، وستسمعون حينئذ صوت الحقيقة الباطنية النقي ، وإجابات عقلنا المشتركة الجلية الواضحة ، إياكم أن تخلطا هذه البينة التي تنجم عن المقارنة بين الأفكار ، بحيوية المشاعر التي تتحرك وتعسكن . يجب علينا أن نتبع العقل رغم تلطقات البدن الذي نلتتصق به ، ورغم تهدياته وإهاناته ، ورغم تأثير الموضوعات التي تحيط بنا ... اني لأهيب بكم أن تقرروا بأن ثمة فارقاً بين أن نعرف وأن نحس بين أفكارنا الواضحة وإحساسنا الغامضة المختلطة على الدوام »⁽³⁵⁾ .

(33) انظر (ح) ، ج 18 . ص 254 .

(34) الفلدي ، محمد ثابت : مقدمات في الفلسفة ، مكتب كريديبة أخوان - بيروت 1971 ، طبعة محدثة لأغراض دراسية ، ص 43 .

(35) مالبرانش : أحاديث في الميتافيزيقا . الحديث الثالث .

عن كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » لـ « وليم جيمس » ص 94 .

وقال العمليون - المعبر عنهم في العصر الحديث « بالبرجماتيين » Pragmatism في مذهبهم الذي يمزج الفكر بالحياة ، إن غاية المعرفة هي الحياة وإن قيمة كل فكرة أو نظرية تقادس بعده ما تتحققه من نفع ، حين تطبقها في حل المشكلات التي تواجهنا « ولذلك فلكي نستوثق من قدر نظرية من النظريات نحو أول أن تخيل أنها مطبقة فعلاً في العمل حتى يتضمن لنا رؤية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها ، ونتحفي بها على قدر ما تأتي من نتائج عملية خالصة » (36) .

إن معيار حقيقة الفكرة عند العقلين ، هو مطابقتها للواقع أي لما هو خارج الفكر . هذه المطابقة تجعل من الحقيقة واضحة وثابتة ، أما في المذهب العملي فإن الفكرة لا توصف بالحقيقة لمطابقتها للواقع ، بل لكونها تؤدي عملاً نافعاً ، أي بالنظر لنتائجها وغاياتها العملية . وباختصار فإن المذهب الأول يقول بأننا نعيش لنفكّر أما الآخر فيقول بأننا نفكّر لنتعيش .

إن ربط الفكر بالعمل يتضمن انقلاباً في نظرية المعرفة ، فبدلاً من النظر في الأصول البعيدة للحقيقة ، كما كانت تفعل الفلسفات المجردة ، فإن الفلسفات العملية حولت النظر إلى النتائج والغايات العملية ، وجعلت قيمة الحقيقة بما تؤديه من نتائج عملية وفعالية .

هذا الانقلاب الذي أحدثه المذهب العملي كان الإمام علي (ع) قد طرحه كأحد المسلمات التي لا بد منها لحياة أفضل . فالحقيقة القائمة على التصورات فقط لا قيمة لها بل يصنفها في عداد المعارف الوضعية التي لا يترتب عليها أدنى منفعة . في حين أن المعرفة التي تظهر في أعمال تنفع البشر وتؤدي لهم خدمات مفيدة هي التي يقول بها ويضعها في مستوى المعرف الرفيعة . فصفة الحقيقة فيه ليست ملزمة للفكرة كفكرة وإنما هي تكتسبها بما تتحققه من عمل نافع . والواقع ينطق بذلك ، إذ ما قيمة قولين « نيوتن » مثلاً لولم تقدم خدمات عملية على أرض الواقع بتفسيرها حرقة الأجسام هذا الرابط عبر عنه الإمام (ع) يقول : « فإن خير القول ما نفع ، واعلم أنه لا خير في علم لا ينفع » (37) . و« اوضع العلم ما وقف على اللسان ، وارفعه ما ظهر في الجوارح والأركان » (38) .

وهكذا يكون كتاب « النهج » في صميم الفلسفة الحديثة التي قرنت الفكر بالعمل مما أتاح للبشرية فرصة سانحة للسير في طريق التقدم والعمان .

أما عن مصدر المعرفة ، فقد وقع فيه اختلاف كالذى حصل في طبيعة المعرفة .

(36) جيمس ، وليم : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة محمد فتحي الشنطي ، دار الطلبة العرب ، بيروت سنة 1669 ، ط 2 ، ص 20-21.

(37) أنظر (ج) ، ج 16 ، ص 64.

(38) نفسه ، ج 18 ، ص 245.

إن المشكلة في الفلسفة الحديثة ليست، إمكان الوصول إلى الحقيقة أو عدم إمكانها وإنما أصبحت تدور في أصل الحقيقة ومنبعها ، فهو العقل أم الحس والتجربة ، أو هما معاً ، أم الحدس أم الوحي ؟

لقد تعددت آراء الفلاسفة حول الطريقة التي تحصل بها المعرفة فديكارت (1596-1650 م) « يعترف بأن لا سبيل إلى الوصول إلى الحقيقة إلا بمارسة أفعال العقل الطبيعية ... ولذلك الغاية ليس هناك الا فعلان أحدهما الحدس *intuition* أو النظر المباشر ، والآخر الاستدلال *Deduction* »⁽³⁹⁾ .

أما جون لوك (1632-1704 م) « فقد أعلن بهدوء أن جميع أنواع المعرفة تأتينا من التجارب عن طريق حواسنا ، وإن لا شيء في العقل سوى ما تنقله له حواس»⁽⁴⁰⁾ في حين أن « عمانوئيل كانت » جمع بين العقل والتجربة في الحصول على المعرفة وكان يقول : « إن التجربة ليست الميدان الوحيد الذي تحدد فهمنا ، لذلك فهي لا تقدم لنا اطلاقاً حقائق عامة ، وبذلك فهي تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقنعني وترضيه »⁽⁴¹⁾ .

وخرج « هنري برجسون » (ولد سنة 1859) عما اعتبره « كانت » مصدراً للمعرفة ، وقال بأن « العقل ليس هو الأداة الصالحة لادراك الحياة ، لأن هذا مطلب فوق مقدوره ... فالعقل والحواس آلات للتجزئة ، والغاية منها تيسير الحياة لا تصوير الوجود ، أي أنها تتناول الوجود في ظاهره ، ولكنها لا تنفذ إلى باطنها . ولما كانت المعرفة الحقيقية هي التي يتمشى مع الوجود في تحوله ، وتتغلغل في بوطن الأشياء وتحسها إحساساً مباشرأً كما يحس الحمل الوديع وجوب الفرار من غائلة الذئاب ، فالبصيرة وحدها هي الأداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسة الحياة التي تنقل إلينا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود »⁽⁴²⁾ .

أين كان موقع الإمام علي (ع) من هذه الآراء ؟

إن الإمام (ع) يعتبر أن مبادئ الوجود ثلاثة : الله والروح والمادة ، وعليه فطرق المعرفة تتعدد بتنوع الموجودات الثلاثة . فالحواس ندرك الظواهر الخارجية والجزئيات ، إلا أنها لا تصلح للرؤية الحقيقة لأنها كاذبة كما سبق في علمنا فلا بد من إثباتها بالتجربة لاصلاح ما ينجم عنها من خطأ في الادراك ، لأن « في التجارب علم مستأنف »⁽⁴³⁾ .

أما العقل ، فهو لادراك الكليات وما وراء الطبيعة ، وقد سبق في علمنا أنه (ع)

(39) ملدي ، نجيب ديكارت ، دار المعارف بمصر سنة 1968 ، ص 65 .

(40) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص 319-320 .

(41) نفسه ، ص 334-335 .

(42) نفسه ، ص 561 .

(43) أنظر (ج) ج 20 ، ص 259 .

استدل على وجود الله بالنظر في مخلوقاته وما فيها من نظام حكم وتدبير متقن ، ومعنى هذا انه يؤمن بالعقل الذي يدرك ما وراء الكون بالاستنتاج والانتقال من المعلوم الى المجهول .

اما إذا عجزت الحواس والعقل عن إدراك ما يكمن وراء هذه الظواهر الحسية - فلا سبيل أمامنا سوى القرآن أو الوحي ، نستعين به لكشف ما غاب عنا ، يقول إخوان الصفاء : « ان الوحي هو انباء عن أمور غائبة عن الحواس ، يقبح في نفس الانسان من غير قصد منه ولا تكلف »⁽⁴⁴⁾ . إلا أن الوحي الذي يعنيه أخوان الصفاء ، ليس كما صرّح به الامام (ع) اما هو أقرب الى الحدس الصوفي القائم على الكشف والذوق . فهل يعتبر هذا الحدس الصوفي طريقاً آخر للادراك يمكن الركون اليه كما هو الحال عند المتصوفة ؟

و قبل الاجابة عن هذا السؤال ، نوضح أن هناك فكرتين تتحدثان عن علاقة الله بالعالم . الأولى ، و « يصبح أن نسميتها بالاثنينية ، وهي تعتقد في الله أنه مستقل عن الخلق يشرف عليه من فوق ، ويهد كل مخلوق بامداداته ، ويدبر نظام الكون من أصغره إلى أكبره ، وهو فوق الأرض ، وفوق السماء ، وفوق كل شيء . وإن في الكون موجودين متميزين عن بعضهما كل التمييز ، مخلوق ونحالي ، ومدبّر ومدبّر ، ومحكوم وحاكم . ووسيلة الانسان في إدراك الله حسب هذه الفكرة هو العلم وقضايا المنطق .

اما الفكرة الثانية ، وهي الواحدية ، او بعبارة أخرى ، وحدة الوجود ، ترى أن الله والخلق واحد ، والحاكم والمحكم شيء واحد ، كما قال الحجاج .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حلانا بدننا
إذا أبصرته أبصرتني فإذا أبصرتني أبصرتني
وإدراك الله هنا ، يتم بالتروض والكشف .

وما ذكره الامام (ع) ينفي عن الله الخلو والاتحاد كما سبق وأشارنا اليه في حينه ، ولا يقول بوحدة الوجود ، بل يميز بين الخالق والمخلوق ، والرب والمريوب ، ويؤمن بأن الاسلام يضع الانسان أمام خالقه دون حجاب أو ترجمان أو وساطات تشفع له عند الله كما جاء في القول : « لم يجعل بيته وبيتك من يحجبك عنه ، ولم يلجهك الى من يشفع لك اليه »⁽⁴⁶⁾ .

ثم إنه يرفع من مكانة العقل ويعتبره المظلة الواقعية من الخطأ في الادراك ، علمًا بأن جميع النفوس قد فطرت على الایمان بوجود الله ، إلا تلك التي انحرفت عن فطرتها بسبب من التربية أو البيئة .

(44) الرسائل ، ج 4 ، ص 84.

(45) أمين ، أحمد ، ظهر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 3 ، القاهرة ، سنة 1962 ، ج 2 ، ص 60 .

(46) انظر (ح) ، ج 16 ، ص 86 .

إذا أخذنا جميع هذه الأمور بعين الاعتبار ، أمكننا الإجابة على السؤال السابق بأن الإمام (ع) لم يأخذ بالخدس الصوفي كمصدر للمعرفة ، مادام العلم بالله حاصل بالفطرة والنظر العقلي ، دون الوصول إلى تلك الحالة الخاصة التي يبلغها الإنسان بالوجود والكشف حيث يدرك عندها الله إدراكاً مباشراً . وما أشبه هذه التجربة العقلية التي يدعو إليها هذا الكتاب بتجربة «برغسون» التي تتغلغل في صميم الواقع وتغوص في أعماقه وتتصل به اتصالاً مباشراً من غير واسطة تحوّل بين العارف والمعروف .

3 - التفكير :

التفكير يعنـه الواسع «اصطلاح عام يشمل كل أنواع النشاط الـزمـي فيـشـمل الاستدلال والتخيـل ، وتكوين المعـانـي الكلـيـة والـابـتكـار ، ويـسـتـخـدم التـفـكـير بـسـيـلـات لـلـاشـيـاءـ الحـقـيقـيـةـ وـالـمـواـقـفـ الـوـاقـعـيـةـ ، أيـ أنهـ يـسـتـخـدمـ رـمـوزـ تـقـومـ مقـامـ الأـشـيـاءـ أوـ الـظـرـوفـ .ـ والـرمـزـ هوـ أيـ شـيءـ -ـ فـكـرةـ ،ـ معـنىـ أوـ صـورـةـ يـقـومـ مقـامـ شـيءـ آخـرـ ،ـ فـسـتـجـيبـ لـهـ بـنـفـسـ الـأـسـلـوبـ الـذـيـ نـسـتـجـيبـ بـهـ لـشـيءـ نـفـسـهـ»⁽⁴⁷⁾ .

إن عملية التفكير ترجع إلى التفاعل بين العوامل العضوية أو البيولوجية المتمثلة بالجهاز العصبي المعقد ، والعوامل الاجتماعية المتمثلة بالمؤثرات الاجتماعية المختلفة . فهو إذن عملية بيولوجية اجتماعية عن طريقه توصل الإنسان إلى بناء حضارة عظيمة تزخر بالتقدم العلمي والتنظيم الاجتماعي .

والتفكير ضرورة تربوية هامة يعتمد عليه الإنسان في تفاعله مع البيئة التي يعيش فيها ، فهو في صراع دائم مع الحياة للحفاظ على استمرارية وجوده كما أنه يحتاج ، لكي يدافع عن نفسه ويرؤى من حاجياته ويزيل الصعوبات والمشكلات التي ت تعرض طريقه ، إلى أن يفكر ويتدارس أنسـبـ الـحـلـولـ الـمـلـائـمـةـ .ـ لـذـلـكـ «ـ يـخـطـءـ إـذـنـ مـنـ يـحـسـبـ الـإـنـسـانـ آـلـهـ صـيـاهـ فـيـ يـدـ الـقـوـانـينـ الـمـادـيـةـ .ـ إـنـاـ هـوـ كـائـنـ مـدـرـكـ ،ـ حـرـ الـإـرـادـةـ ،ـ قـادـرـ عـلـىـ اـخـتـيـارـ سـلـوكـ مـعـينـ ،ـ وـالـاخـتـيـارـ خـلـقـ وـإـنـشـاءـ ،ـ فـلـيـسـ الـإـنـسـانـ رـتـيـاـ فـيـ حـيـاتـهـ كـالـحـيـوانـ الـمـحـدـودـ بـغـرـائـزـهـ»⁽⁴⁸⁾ .ـ كـمـاـ يـقـولـ بـرـغـسـونـ .ـ

وهو في محاولته حل مشاكله ، إنما يستعين على ذلك بالمحاولة والخطأ والتجربة والاختيار والابتكار والإبداع ، لذلك كان التفكير نشاط ديناميكي هادف . ولا يعني هذا أن العقل لا يفكر إلا إذا اعترضته المشكلات الواقعية . فهو في نشاط مستمر ، في حالة اليقظة أو الغفلة وما أحلام اليقظة إلا «ـ إـسـتـجـابـاتـ بـدـيـلـةـ لـلـاسـتـجـابـاتـ الـوـاقـعـيـةـ يـتـعـذـمـهاـ الـفـرـدـ عـنـدـمـاـ يـفـشـلـ فـيـ أـنـ يـسـتـجـيبـ إـسـتـجـابـاتـ وـاقـعـيـةـ لـمـاـ يـوـاجـهـهـ مـنـ مـشـيـراتـ فـيـلـجـأـ إـلـىـ أـوـهـامـهـ يـحـقـقـ فـيـهـ مـاـ عـجـزـ عـنـ

(47) المليجي ، حلمي : علم النفس المعاصر ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1970 ، ص 209.

(48) قصة الفلسفة ، ص 559.

تحقيقه في عالمه الواقعي ، وهكذا نستطيع أن نعتبر الأحلام احدى صور التفكير الذاتي «⁽⁴⁹⁾ .

ثم إن ارتباط التفكير بالعمل يساعد الفرد على تحقيق آماله والوصول إلى غاياته . وكلما ارتفع مستوى الإنسان الفكري ، اتجه وبصورة أفضل نحو احلال الأعمال بالأفكار أي يختبر صحة ما يصل إليه بصورة عقلية قبل أن يقوم بعمل معين ، ويصبح التفكير بدلاً للعمل ، وذلك لفاعليته واقتصاديته . لهذا كانت نتيجة التفكير هي الاقتصاد في الوقت والمجهود ، وتوفير فرص أكبر للحياة والبقاء .

أما إذا لم يكن للتفكير أثر في زيادة كفايتنا العملية وتوسيع معرفتنا بأنفسنا وبالعالم الذي نعيش فيه ، وإذا لم يكن مساعداً على توفير الوقت والجهد ، كان تفكيراً ناقصاً ومحظياً ، لأن «الأفكار تبقى ناقصة إذا ما ظلت مجرد أفكار ، وإن خير ما يقال عنها أنها مؤقتة من قبيل الاقتراحات والدلائل . فهي أساليب وجوه لمعالجة أوضاع الخبرة ، وإذا لم تطبق في مثل هذه الأوضاع ، وبقيت ناقصة في معناها وواقعيتها ، فالتطبيق وحده هو الذي يتحققها ، والامتحان وحده هو الذي يكسوها رداء الحقيقة ، ويكسبها كمال المعنى . أما إذا بقىت الأفكار من غير استعمال فإنها تتجه إلى الانزوال وتكون عالم خاص بها»⁽⁵⁰⁾ . وإذا كانت للخبرة أهميتها في عملية التفكير فإنه لا سبيل إلى وجود خبرة ذات معنى ، دون أن يكون فيها عنصر من التفكير الذي هو «التعبير الصريح عن عنصر الذكاء في خبرتنا»⁽⁵¹⁾ .

على أن خبرتنا التي نصوغها في قوالب تفكيرنا ، لا تعني الاهتمام بكل ما ورد فيها ، وليس هذا من التفكير في شيء ، ما نفكّر فيه يجب أن تتدبره تدبّراً سليماً ، بحيث يكون له أثر في مدى تفاعل الفرد مع بيئته ، وفي حل المشكلات التي تعرّضه ، وهذا ما أكدّه جون ديوبي بقوله : «فالتفكير في الأشياء كما ترد علينا هو محاولتنا تعرّف ما تدلّنا عليه من التائج المحتملة أو المرجحة . أما أن غالباً رؤوسنا كما غالباً الدفاتر بشقي المعلومات الجزئية باعتبار أنها أشياء كاملة مفروغ منها ، فليس ذلك من التفكير في شيء ، إن هو الا تحويل افسنتنا أجهزة تسجيل . ولكننا إذا تدبّرنا تأثير الحوادث فيما قد يقع وان لم يقع بعد ، فذلك هو التفكير»⁽⁵²⁾ .

وهكذا فالتفكير هو إحدى المكونات الرئيسية للتنظيم المعرفي للفرد وأهميته تكمن في إعطائه القدرة على امتلاك البيئة والتحكم فيها ، كما يمكنه من العمل المثير للخلق ويفتح

(49) عبد الغفار ، عبد السلام : مقدمة في علم النفس العام ، دار مكتبة الجامعة العربية ، بيروت 1969 ، ص 268.

(50) الديمقراطية والتربية ، ج 1 ، ص 181 .

(51) نفسه ، ج 1 ، ص 165 .

(52) الديمقراطية والتربية ، ج 1 ، ص 166 .

أمامه فرصةً واسعة للنجاح . لذا كان التفكير عملية لا بد منها في تنمية الفكر الانساني وانطلاقه وتحريره من الجهل والجمود والتقليد .

ويعتبر الامام علي (ع) من المفكرين الأوائل الذين أدركوا أهمية التفكير عند الانسان فأشار بالعقل ودعا الى تنميته بالتفكير ، لأن الفكر جلاء للعقول ، كما أنه يفيد الهدایة والرشد واليقظة والاستبصار ، ويعصم عن الضلال والشك . وكثيرة هي العبارات التي صدرت عنه بخصوص هذا الأمر يقول (ع) : « الفکر یهدی » و« الفکر عبادة » ، و« الرأی بالفکر » و« الفکر رشد » و« الفکر ینیر القلب » (53) .

وهكذا فإن الامام علي (ع) يجد في التفكير القدرة على كشف الحقائق وتخلص العقل من الأوهام والأساطير ، كما وانه يرى فيه الهدایة والرشد والرأي السديد ليس ذلك فحسب ، بل ان العلم الحاصل عن التفكير هو من أشرف العلوم وأكثراها ثباتاً ودقة ، وذلك بالقياس الى ما ندعى امتلاكه بالحفظ والتلقين بلاوعي ودراءة . وما العبرة في علم إذا لم يكن جزءاً من كياننا ومثار سلوكنا وحقق أهدافنا وغاياتنا في الحياة ؟ فالملاحظة السطحية وغير الكاملة تعيق نمو العقل بل وتفسده ، وعدم التركيز الفكري يعرقل نضوجه وتطوره . لذلك كان التفكير أحد العوامل الرئيسية في ديناميکية العقل وزيادة انتاجه ، فيتوجب والحالة هذه أن يكون نمو هذه الملة عند الانسان ، هو الهدف الأساسي لعملية التربية والتعليم . لقد قرن (ع) بين الفكر والرشد والهدایة - كذلك فقد قرن بين رفيع العلم وما بني منه على أساس متين من التفكير عندما قال : « لا علم كالتفكير » (54) .

إن اهتمام الامام (ع) بهذا الجوهر الثمين عند الانسان ، بالإضافة إلى ما تضمنه من نشاطات فكرية تجلت في الحديث عن الله والعالم العلوي ، والكون بما فيه من مخلوقات يغلب عليها التعقيد والغموض ، إنما يدعو إلى ضرورة أن يتمتع الانسان بعمق في التفكير وسعة في الاطلاع حتى تكون النتائج يقينية بحيث لا يتطرق إليها الخطأ أو الزلل .

كما أنها تكشف عن طبيعته الفكرية وما للعقل من أهمية كبرى في صياغة تفكيره وإبداعه وجهات نظره في الكون والحياة وفي نفسه وكيفية إسعادها من خلال استناد الفكر إلى الخبرة الواسعة والربط بينه وبين العمل .

هذه السمات الفكرية التي أبرزها الامام (ع) إنما ترتكز في أساسها على الاسلام ، الأمر الذي يجعل من هذا الكتاب ، إحدى الذخائر الاسلامية الحامة التي لا يمكن الاستغناء عنها في البحث عن الوسائل والطرق المؤدية إلى حسن إعداد الانسان للحياة .

إن اهتمامه (ع) بهذا الجوهر الثمين عند الانسان ، بالإضافة إلى ما آثر عنه من

(53) جميع هذه الأقوال أخذت من كتاب « الغرر والدرر » للأمدي ، ص 43.

(54) أنظر (ح) ، ج 18 ، ص 276.

نشاطات فكرية متعددة ، إنما ينم عن عمق في التفكير ، وسعة في الاطلاع ودقة في الملاحظة ، بها امتاز وتفوق على سائر معاصريه ، ومن أبرز مظاهر تفكيره ذاك التسلسل المنطقي والتماسك الفكري الذي نراه بادياً في « النهج » بحيث أن كل فكرة هي نتيجة طبيعية لما قبلها وعلة لما بعدها . ولقد كانت غايته من وراء ذلك ليس إبراز مقدراته الفكرية واللغوية والعلمية ، وإنما تشجيعاً لقومه على التفكير ، وتحريهم من رقدة الجمالة ، وتنويرهم بالعبر والأحداث حتى يثوبوا إلى رشدهم ويعيشوا في رحاب العلم والمعرفة وما ذلك إلا لأن الفكرة تورث النور والغفلة تورث الظلم .

التربية والتعليم

تربية الإنسان وتعليمه ، عملية أساسية اضطاعت بها الأسرة أولاً ، وتولت مهمة القيام عليها منذ نعومة أظفار هذا الكائن الحي ، ثم توالت على ممارستها مؤسسات مختلفة هذه الغاية .

ولقد اختلفت الآراء حول مضمون هذه العملية ، وذلك لاختلاف الانماط الثقافية والحضارية والتربوية لكل أمة من الأمم ، لكنها اتفقت جميعها على كونها طريقة إعداد للحياة ، كما اختلفت في معنى كل من التربية والتعليم ، فمنهم من استعملها بمعنى واحد ، ومنهم من ميز بينها .

والواقع أن مفهوم التربية مختلف عن مفهوم التعليم . وعدم التمييز بينهما يؤدي إلى تفكك الأساليب التربوية وتشوش شخصية الطفل ، لأن تزويده بأنواع العلوم والثقافات قبل تهيئته التربية الصالحة لها ، إنما معناه البناء على الرمال .

ولقد ميز « دي نوي » بين التربية والتعليم فقال : « ف التربية الولد تقوم على تهذيب سجيابه الخلقية وتعلمه المبادئ الأساسية الثابتة التي يعترف بها الناس في كل البلدان ، وإغاءً لكرامة الإنسانية فيه منذ نعومة أظفاره . أما تعليمه فهو تغذيته بالمدنية التي جمعها الإنسان في مختلف الحقول . والتربية تصوب أعماله وتوحي إليه سلوكه في علاقاته مع الناس ، وتساعده على تحمل زمام نزواته . أما التعليم فيوفر له عناصر نشاطه الفكري ويعرفه بحالة التمدن الحديث . تعطيه التربية أنسن الحياة التي لا تبدل ، ويعكّنه العلم من التكيف حسب تبدلات عيشه ، ومن ربط هذه التبدلات بالحوادث الماضية والمستقبلية »(١) .

ف التربية الطفل إذن تبدأ قبل تعليمه ، ولا يخفى أثر هذه التربية الأولى على شخصيته ، إذ على مبادئها ومعطياتها يدرج وينمو ويفني كياناً مستقلأً فاعلاً . وهذا ما يفسر خصامة البناء الفكري الذي يشيله خلال سنّه الأولى ، حيث تعمد التربية إلى كشف وإبراز ما يتمتع

(1) مصير الإنسان ، ص 301 .

به من ميول وموهاب وقدرات وأهداف ليمارسها فيها بعد بالتعلم والتعليم اللذين ليسا هما ، كما يقول أخوان الصفاء ، «سوى إخراج ما في القوة يعني الامكان ، الى الفعل ، يعني الوجود»⁽²⁾ .

لهذا وجب على الآباء والمربيين أن يعيروا هذا الأمر ما يستحقه من انتباه واهتمام لكونه من الأمور الضرورية الذي لا تسمى الحياة بدونه . ويربط «الابراشي» بين التربية والحياة ، مؤكداً على التلازم بينها فيقول : « تعد التربية اليوم من ضروريات الحياة ولا نبالغ إذا قلنا أن التربية هي الحياة ، ولا حياة بغير تربية فيها ترقى الأمم وتتحيا ، وبها تنفس الشعوب وتسمو ويرتفع مستواها من الحضيض فهي ضرورية للحياة كالماء والغذاء والهواء وهي خير وسيلة لحياة المجتمع ، فكل إنسان يولد فجأة عاجزاً عن العمل ، لا لغة له ، ولا اعتقادات ولا أفكار ولا آراء»⁽³⁾ .

أولاً : التربية

إن تربية الطفل إذن ، يجب أن تبدأ منذ المهد ، وذلك بتنشئته على الأخلاق الفاضلة والعادات الحسنة ، قبل أن يبدأ باكتساب العلوم أو يتتشوه سلوكه بالعادات السيئة . يقول «دي نوي» : « وعلى التربية الأولى أن تكيف أخلاق الولد ما دام دماغه ليناً خلواً من كل أثر وينبغي أن يتم هذا العمل الاعدادي قبل أن يكون احتكاك شخصيته بالعلم قد كون عادات يصبح من الضروري محاربتها يوماً ما»⁽⁴⁾ .

ولا شك في أن هذه الفترة ، من حياة الطفل إنما هي من أنساب الفترات وأخصبها وأكثرها أثراً على حياته ومستقبله ، وذلك انه «بقدر ما يكون الولد حديث السن ، يسهل الحصول على نتيجة تربيته ، فتنتهي القواعد فيه انطباعاً لا يمحى ، وتأتي التأثيرات الأخرى الناتجة عن احتكاكه بالمحيط فلا تزيل أثراها . أما إذا جاءت القواعد الأخلاقية المعقدة وفرضت على الولد ، بعد أن يكون سلك سلوكاً شخصياً ، فلسنا نتمكن من محسو الارتكاسات الذاتية»⁽⁵⁾ .

ولقد تحدث الإمام علي (ع) عن هذا الأمر قبل ذلك بآلاف السنين . إذ يرى وجوب مباشرة الحديث بال التربية وتعهده بها ، قبل أن يقسوا قلبه أو ينشغل عقله بالعقائد والعادات السيئة التي تهجم عليه وتطيع سلوكه إذا ما وجدت سبيلاً لها إلى عقله ، الذي يصوّره الإمام

(2) أخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص 262.

(3) الابراشي ، محمد عطية : التربية والحياة ، ط ١ ، ١٩٤٣ م ، دار الكتب العربية بمصر ، ص 14.

(4) مصير الإنسان ، ص 305 . 307.

(5) نفسه ، ص 305-307.

(ع) بقوله : « كالصفحة البيضاء » أو « كالارض الخالية ما ألقى فيها من شيء قبلته »⁽⁶⁾ .

وهكذا ، فقلب الحدث خال من الانتقاش بالعائقـات مع استعداده لتقبل ما يلقى اليه من خير أو شر كما يقول الغزالـي : « وقلب (الطفل) الطاهر ، جوهرة نفيسة ساذجة عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ، ومائل إلى كل ما يمال به اليه ، فإن عود الخير وعلمه نشا عليه وسعد في الدنيا والآخرة . . . وان عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك »⁽⁷⁾ .

نستنتج من ذلك أن المعرفة لا تولد مع الشخص ، وإنما يولد معه الاستعداد لتحصيلها ، وهذا هو معنى وجود العلم بالقوة في النفس الإنسانية . وهو قابل للتعلم منذ صغره ، لأن حواسه ومداركه تكون مفتوحة ومتقدمة ومستعدة لتقبل ما يلقى اليها ، « فإنه في الوقت والساعة تدرك حواسه محسوساتها »⁽⁸⁾ .

1 - وظائف التربية :

ولا تقتصر وظيفة التربية على إعداد الإنسان إعداداً أخلاقياً صالحاً بل هي تمتد لتلعب دورها في تطور البناء الاجتماعي من خلال : نقل التراث الثقافي وتغيير كيان الفرد والمجتمع .

- نقل التراث الثقافي :

إن تحليل معنى التراث الثقافي وعلاقة الإنسان به ، يوضح مدى أهمية العملية الاجتماعية التي يتم بواسطتها نقل الأنماط الثقافية من جيل إلى آخر يأتي بعده .

فالثقافة تعني مختلف وسائل التعبير وأنماط السلوك التي تبرز خصوصية شعب من الشعوب ، لذلك فهي تشمل ، استناداً إلى رأي الأنثروبولوجيين الأميركيـين بشكل خاص « على كل أنماط السلوك التي يعبر بها الإنسان عن نفسه والتي يشارـكه فيها الآخرون ، فهي تشمل الأدب والفن والديانـات والميثـولوجـيات والأـخـلـاقـ أو الأـدـابـ الـقـومـيـةـ والـشـعـبـيـةـ ومـظـاهـرـ الحياةـ الـاجـتمـاعـيـةـ من لـباسـ وـترـزـينـ وـكـيفـيـةـ طـبخـ وـأـكـلـ . . . الخـ ، فـهـذـهـ كـلـهـاـ تـعـابـيرـ وـرمـوزـ وـآـيـاتـ يـعـبـرـ بـهـاـ الـإـنـسـانـ عـنـ نـفـسـهـ ، فـهـيـ ثـقـافـتـهـ حـتـىـ لـوـ كـانـتـ تـقـتـصـرـ عـلـىـ بـعـضـ الـمـظـاهـرـ الـفـولـكـلـورـيـةـ »⁽⁹⁾ .

وإذا كان التراث الثقافي مبعث آمال الأمة وملهم مشاعرها وعنوان تقدمها والانقطاع

(6) انظر (ج) ج 16 ، ص 66 .

(7) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 72 .

(8) رسائل أخوان الصفاء ، ج 3 ، ص 414 .

(9) العروي ، عبد الله ، العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 ، ص 70 .

عنه يؤدي الى هدم الأساس الذي تقوم عليه حضارتها ، فإن إعادة نبش هذا التراث من بطون التاريخ ، ونفض الغبار عنه وصياغته صياغة جديدة تقضيها الحال عملية تربوية شاقة يضطلع بها الجيل السابق لتقديمه غذاء سائغاً إلى الناشئة من الأجيال اللاحقة . ومن هذا المطلق ، فقد عرفت التربية بحسب دلالتها وعلاقتها بالحياة الاجتماعية . وهذا ما فعله المفكر الاجتماعي المشهور « إميل دوركهايم » في أوائل القرن الحالي ، بقوله إنها « التأثير الذي يغيره الجيل الراشد في الجيل الناشئ »⁽¹⁰⁾ ، وهذا ما كان قد عبر عنه ابن خلدون في الرابع الأخير من القرن الرابع عشر ، عندما نظر إلى القضية ، نظرة المفكر الاجتماعي ولاحظ أن الجيل الناشئ يتшوق إلى تلقي العلوم والمعارف من الجيل الذي سبقه فيقول : « وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم »⁽¹¹⁾ . وقول ابن خلدون هذا لا يختلف معنى ومدلولاً عن قول « إميل دوركهايم » السالف الذكر .

ولقد تحدث الإمام (ع) عن هذا التفاعل الثقافي والاتصال الفكري بين الماضي والحاضر ، انطلاقاً من تراث الإسلام المشرق ، الذي صوره أقوالاً وأفعالاً ومبادئٍ تربوية يمكن الاستفادة منها في بناء الإنسان الفاضل ، ومن تأكيده على أهمية هذا التراث وأثره الفعال في شحذ المهم ، نراه يتوجه إلى كل إنسان بما يراه صالحًا له في الدنيا والآخرة ، فينقل إليه آثار الأولين والآخرين ، نقية صافية من الأخطاء والشوائب من خلال السير في ديارهم وتتبع آثارهم وتقييم ما ينفع وما يضر منها . فالاتصال بالجذور لا ينبغي أن يكون عشوائياً بحيث يجذبنا التراث ويأسر أفئدتنا فتأخذ منه الغث والسمين . لهذا وحرصاً على صلاحية المهد الذي نتوخاه من التربية يجب « أن لا يكون الاتصال بالماضي ضريراً من التبعية أو العبودية لهذا الماضي إذ لا بد لنا من أن نجتهد على الماضي فتجنب السلبيات ونؤكّد على الإيجابيات »⁽¹²⁾ .

كذلك ، فإن محتوى النقل الثقافي يجب أن يكون هادفاً بحيث يتحدد بنوع المواطننة الصالحة التي نريدها ونوع المجتمع الذي ينبعي بنائه وتكوينه بحيث تكون أهداف التربية منسجمة مع أهداف المجتمع حتى لا يحصل التناقض بينها فتكون النتيجة خلاف ما نتوخاه ونعمل له . وليس أدل على ذلك من الاضطراب والتفكك الذي يظهر في المجتمعات التي تتشدّد التطور بينما هي ترُزخ تحت عباء القيم التربوية البالية والمتاخرة . لهذا « ... فالتربيـة ملزمة بهذه الوظيفة وعلى عائقها يقع عباء الاختيار من بين الاتجاهات والقيم والعادات

(10) الحصري ، ساطع : دراسات في مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3-1967 ، ص 444.

(11) ابن خلدون : المقدمة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 4 ، د. ت. ص 433.

(12) لبنان الحضارة الواحدة ، لمجموعة من الأساتذة ، صدر عن النادي الثقافي العربي في بيروت ، وهذا النص أخذ من مقال الدكتور معن زيادة في هذا الكتاب ، ص 21.

والمعارف والعلوم التي توجد في المجتمع على أساس التمييز بين المرغوب فيها والمرغوب عنها ، ذلك أن كل مجتمع يتضمن الكثير من العناصر المختلطة والأفكار المتنوعة ، والقيم المتعارضة المتشابكة . فوظيفة التربية في هذا المجال تكمن في تنمية الاتجاهات والقيم المتقدمة على ضوء الأهداف العليا لذلك المجتمع ⁽¹³⁾ .

من أجل ذلك فإن أول ما يجب أن تنقله التربية إلى الأجيال الناشئة ، هو كتاب الله ، تنقله اليهم نقىًّا صافياً ، خالياً من الشوائب باعتباره من أهم الركائز التي يجب أن يستند إليها الإنسان طيلة حياته لتقويم أعرجاج سلوكه وتنقية نفسه من الأدران التي علقت بها من جراء الابتعاد عن السبيل الصالح الذي رسمه الله في كتابه الكريم . وهذا ما أكدته الإمام (ع) حيث اعتبر القرآن الأداة الفعالة في بناء الفرد والجماعة ، فقال في وصية الحسن (ع) ، المولود البكر لأمير المؤمنين والأمام الثاني من أئمة أهل البيت : « وَإِنْ ابْتَدَثْتُكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَتَأْوِيلِهِ وَشَرَائِعِ الْاسْلَامِ وَأَحْكَامِهِ وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ لَا أَجَازُ ذَلِكَ بَكَ إِلَى غَيْرِهِ » ⁽¹⁴⁾ .

لقد كانت الغاية من وراء ذلك ، أن يزود الحسن (ع) ومن خلاله أهل الإسلام جميعهم بمقومات التغيير قبل أن تلتبس عليه أهواء الناس وأرائهم ومعتقداتهم الباطلة فيقول ، « ثُمَّ أَشْفَقْتُ أَنْ يَلْتَبِسَ عَلَيْكَ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ مِنْ أَهْوَائِهِمْ وَآرَائِهِمْ مُّثْلُ الَّذِي تَلْبَسَ عَلَيْهِمْ فَكَانَ أَحْكَامُ ذَلِكَ عَلَى مَا كَرِهْتَ مِنْ تَبْيَهِكَ لِهِ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ إِسْلَامِكَ إِلَى امْرٍ لَا آمِنٌ عَلَيْكَ فِيهِ الْمُلْكَةُ وَرَجُوتُ أَنْ يَوْفِقَكَ اللَّهُ لِرُشْدِكَ ، وَأَنْ يَهْدِيَكَ لِقَصْدِكَ فَعَهَدْتَ إِلَيْكَ وَصَبَّيْتَ هَذِهِ » ⁽¹⁵⁾ .

هذا المبدأ التربوي الهام الذي قرره الإمام (ع) منذ أمد بعيد إنما يقضي باستغلال نقاوة الفكر الإنساني لزرعه بالمعلومات الصحيحة ، قبل أن تهجم عليه الأخلاق الذميمة والأراء الفاسدة الأمر الذي يجعل من الصعب على التربية أن تعيد تشكيله من جديد ، وهذا يتواتق مع أحدث المناهج التربوية في يومنا هذا .

- التغيير الفردي والاجتماعي :

ويقصد به كل تحول يحدث في كيان الفرد والمجتمع ، وهذا التحول ينبع عن الصراع بين القديم والجديد ، وعلى أساس هذا الصراع تتحدد وجهة سير هذا التغيير وسرعته . ذلك أن كل نمط ثقافي جديد يقابل ب موقفين متعارضين أحدهما يدفعه إلى الأمام ، والآخر يشده إلى

(13) الأديب ، علي محمد الحسين ، منهج التربية *عَنْهُ الْأَهْمَامُ عَلَيْهِ* ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 2 ، 1979 ، ص 53.

(14) انظر (ح) ج 16 ، ص 68.

(15) نفسه ، ج 16 ، ص 68.

الوراء . لهذا فالثقافة الاجتماعية ، إما أن تكون متطرفة (ديناميكية) ترحب بالجديد وتفاعل معه ، وإما أن تكون جامدة (استاتيكية) تحافظ على القديم وتصد رياح التغيير عنه . من هذا المنطلق ، فإن موضوع التغيير الذي تحدثه التربية ، أصبح من أهم موضوعات علم الاجتماع مما يفرضه على الأفراد والمجتمعات من تحولات متفاوتة بين القوة والضعف ، وهما أثرها في إعادة ترتيب الحياة من جديد . إلا أن هذا التغيير لن يؤمن ثماره ما لم تتوفر له القيادة التميزة بالصلابة والتماسك والتي لا ترضخ لعنف الرفض والمقاومة .

أ - التغير على مستوى الفرد :

إن التغير الذي تحدثه التربية في نفسية الفرد ، إنما هو بداية للتحول العظيم الذي سيطال المجتمع ككل . وبما أن للقيادة دورها الهام في إحداث التغيير المطلوب ، فإن الاقتداء بها أمر يساهم في سرعة هذا التغيير . ولقد أعطى (ع) القدوة التي يجب أن تحتذى لجسم صراع النفس مع شهوتها لصالح الإنسان الفاضل وكانت وصاياه ومواعظه تصب في هذا الإطار فيقول في وصية إلى « شريح بن هانئ » « واعلم أنك إن لم تردع نفسك عن كثير مما تحب مخافة مكرره ، سمت بك الأهواء إلى كثير من الضرر فكن لنفسك مانعاً رادعاً ، ولنزوتك عند الحقيقة واقِفاً قاماً » (16) .

وردع النفس عن شهوتها يستلزم الزهد في الدنيا ، وما أكثر الخطب والمواعظ التي أوردها الإمام في الزهد تشبهها بحياة الرسول والاقتداء به حتى قال فيه عمر بن عبد العزيز « ما علمنا أن أحداً كان في هذه الأمة بعد النبي أزهد من علي بن أبي طالب » (17) .

ولا شك أن السيطرة على أهواء النفس والزهد في الدنيا من أكثر الأمور المشجعة على السلوك الفاضل . والتربية التي نعتمدها ، إنما تساهمن في تربية الحسن الخلقي للفرد وصياغة فكره في قوالب معينة وبفضل التربية ينتقل الإنسان من يدائه الجهل إلى ميادين العلم والمعرفة كما في وصية الحسن (ع) : « فإنك أول ما خلقت به جاهلاً ثم علمت ، وما أكثر ما تجهل من الأمر ويتحير فيهرأيك ، ويضل فيه بصرك ، ثم تبصره بعد ذلك » (18) .

ب - التغير على مستوى المجتمع :

إن التغير على مستوى المجتمع لا يتم بالصورة التي يتماناها رواد التربية فقد يكون سهل المثال وقد يقاوم بمعارضة شديدة ، والمقاومة هي الأكثر حصولاً لتشبث القديم بقدمه ، ورغبة الجديد في التطور والتقدم . وهذه حال رواد الاصلاح والتغيير في العالم . وقس على ذلك حال الأنبياء والرسل والأئمة ، والتاريخ يشهد بذلك . لقد جوبه الإمام علي (ع) بمقاومة عنيفة من

(16) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 138.

(17) فضائل أمير المؤمنين وأمامته ، ج 2 ، ص 345.

(18) انظر (ح) ج 16 ، ص 74.

الفئات التي كانت تفضل الركود والجمود حرصاً على مصالحها وامتيازاتها فوقفت سداً منيعاً أمام رياح التغيير وحاولت منعه من تنفيذ برنامجه في الاصلاح ، وقبل ذلك وقف النبي محمد ﷺ ومعه الایمان كله يصد موجات الكفر والضلالة التي رفضت دعوته وأبانت عليه مهمته في قهر الشرك ورسم معالم التوحيد .

إن روح الاصلاح والتغيير التي تبعث من كلمات الامام علي (ع) وتتأكد في مواقف ومناسبات عديدة ، تقابل بالاصرار على العنف والرفض والمعاناة كما يقول (ع) « فأراد قومنا قتل نبينا واجتياح أصلنا ، وهما بنا الهموم وفعلوا بنا الأفاعيل ومنعونا العذب ، وأحلسونا الخوف واضطرونا إلى جبل وعر ، وأوقدوا لنا نار الحرب »⁽¹⁹⁾ .

إن حسم الصراع لن يتم إلا بالثبات في الموقف والتماسك في النفس حتى في أحلك الظروف ، فلا يفت اليأس من عضد القائد أو يتسرّب إلى قلبه ولا يرهبه عنف الصراع واحتدامه ، فال التربية التي يتحدث عنها الامام (ع) هي تلك التي تبني كياناً للإنسان يلزمها بالتخاذل المواقف الأكثر صلابة تجاه الحق ، فلا تؤثر فيه الأغراءات ، ولا تخيفه الأعاصير كما جاء في قوله إلى أخيه عقيل : « لا تزيدني كثيرة الناس حولي عزة ، ولا تفرقهم عن وحشة ، ولا تحسّن ابن أبيك - ولو أسلمه الناس - متضرعاً متخشعأ ، ولا مقراً للضيم واهناً ، ولا سلسل الزمام للقائد ولا وطىء الظهر للراكب المقتعد »⁽²⁰⁾ ولا شك من أن لهذا الثبات والتصميم في إزالة كل العوائق التي تحول دون بلوغ التغيير الاجتماعي المألف ، دوراً هاماً في تحقيق النصر النهائي بهدم صروح الحضارة البالية وتشييد لنبات حضارة خالدة « فلما رأى الله صدقنا أنزل بعدها الكبت وأنزل علينا النصر »⁽²¹⁾ .

ثانياً : التعليم

الفكر خاصية الإنسان وحده ، به تميّز عن سائر الخلق ، فهو في مواجهته للواقع لا يفتر عن الفكر طرفة عين ، حيث تنشأ العلوم والصناعات المختلفة . وحاجة الإنسان لا تستقر على نوع معين من العلوم ، لذلك فهو يرغب في تحصيل ما ليس عنده منها ، من أجل إشباع ما تستدعيه طبائعه من الحاجات والرغبات . ولن يتم له ذلك إلا بأخذه من سبقه أو زاد عليه في العلم والمعرفة . ومن هنا جاء التعليم . فالعلم والتعليم حاجة طبيعية ، فرضها العمران البشري ، كما يقول ابن خلدون « فقد تبيّن بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر »⁽²²⁾ .

(19) انظر (ج) ، ج 14 ، ص 47.

(20) نفسه ، ج 16 ، ص 148.

(21) نفسه ، ج 4 ، ص 33.

(22) المقدمة ، ص 403.

وبالرغم من أن للعوامل الوراثية دورها في تحديد مواهب الفرد وميوله واستعداداته فإن مدى تحقيق هذه الامكانيات يتوقف على البيئة، بما تتيحه من وسائل التعلم والتدريب . لذا فقد أعطت الأمم والشعوب للتعليم مكانة بارزة في دساتيرها، وأفسحت المجال لدور العلم فيها ، وشجعت على طلبه بوسائل عدّة ، لما كانت تأمله فيه من تقدم وازدهار يطال جميع مرافقها ومؤسساتها .

ولقد كان الاسلام في طليعة الأديان الداعية الى تعلم العلم والتشدد في طلبه وأحده من أي مصدر كان . وكان النبي ﷺ يشجع التعليم قوله عملاً وقولاً ، فيطلق سراح أسرى الحروب إذا علموا المسلمين القراءة والكتابة ، مما يدل على الأهمية التي كان يعطيها للعلم والتعليم في بناء الفرد والجماعة . يقول الابراشي « إن التربية أساس النجاح للفرد والمجتمع . لذلك تتفق الحكومات في الأمم المتقدمة بسخاء على التعليم ، موقنة أن في التعليم قوة ، وقوة كبيرة في ترقية الفرد والنهوض بالمجتمع الى حياة راقية وعيشة راضية ، والتاريخ خير دليل على أن بال التربية والتعليم تحيا الشعوب من موتها ، وتنتبه من غفلتها ، وتقلل سجوتها»⁽²³⁾ .

ولم يختلف الامام علي (ع) عن الدعوة التي أطلقها النبي ﷺ في طلب العلم ومارسته في الحياة ، وهو الذي كان يعتبر الجهل الفقر الأكبر الذي يقود الى العمى والضلالة في حين أن العلم يخلق بالانسان في رحاب المعرفة والفضيلة ويسمو به عن الصغار ليعيش في ملكوت الحق ، فقال : « اعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به »⁽²⁴⁾ .

١- طلب العلم :

يورد (ع) طرقاً مختلفة ، على طالب العلم أن يسلكها للحصول عليه منها :

أ- الفقه في القرآن :

الاسلام يؤمن بالعلم ويقدرته الفائقة على الخلق والابداع . ولقد رفع الله في كتابه، العزيز ، من شأن الذين آمنوا وعلموا ، فقال عزّ القائل « يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ » (المجادلة / ١١) وميز بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون فقال سبحانه « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » (الزمر / ٩) .

والقرآن ، كلام الله ، وموضع علمه ومحط رسالته ، فيه علم الأولين والآخرين ، فهو الدواء الشافي من الأمراض والعلل ، والمرشد الأمين الى المداية والاستقامة . لذا فقد دعا الامام علي (ع) الى تعلمه والتفقه فيه والعمل به فقال : « وتعلموا القرآن فإنه أحسن

(23) التربية والحياة ، ص 24.

(24) تحف العقول ، ص 141.

ال الحديث ، وتفقهوا فيه فإنه ربيع القلوب واستشفوا بنوره فإنه شفاء الصدور وأحسنوا تلاوته
فإنه أنسع القصص »⁽²⁵⁾ .

ب - المحاكاة :

وهي تعني التشبه بأقوال وأفعال الصالحين ، من توفر فيهم ملكات العلم والأخلاق
وهذا ما تحدث عنه (ع) حين أمر بـ « الأخذ بما مضى عليه الأولون من آبائك ، والصالحون
من أهل بيتك »⁽²⁶⁾ .

إلا أن المحاكاة ، وإن كانت من طبيعة الفكر الانساني ، فهي غير مأمونة من الخطأ كما
يقول ابن خلدون « والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ومخربه مع
الذهول والغفلة ، عن قصده وتعوج به عن مرامه ، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار
الماضين ولا يتضمن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجرها لأول وهلة على ما عرف
ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينها كثيراً ، فيقع في مهواه من الغلط »⁽²⁷⁾ .

من هذا الباب ، فإن الإمام علي (ع) لم يدع إلى محاكاة الأولين دون إمعان النظر فيها
نأخذ منه ، وما إذا كان يتناسب مع الظروف الحالية أم لا ، فالتقليد الأعمى مرفوض وما
نأخذ عن الماضين يجب أن يكون مستنداً إلى التفهم حتى لا نقع في الشبهات والخصومات كما
يقول : « فإن أبى نفسك أن تقبل ذلك دون أن تعلم كما علموا ، فليكن طلبك ذلك بفهم
وتعلم ، لا بتورط الشبهات ، وعلق الخصومات »⁽²⁸⁾ .

ج - مجالسة العلماء والحكماء وأصحاب التجارب :

والعلم لا يحصل بمجرد قراءته أو حفظه ، بل لا بد من المناقشة والمناقشة في موضعه
وذلك بارتياد المجالس العلمية والمحافل الأدبية ، وبحضور مشاهير المعلمين من العلماء
والحكماء وأصحاب التجارب الحياتية ، حتى تحصل الملكة العلمية ، ولن تكون إلا
« بالمحاورة ، والمناقشة في المسائل العلمية ، فهو الذي يقرب شأنها ويمثل مرامها »⁽²⁹⁾ كما قال
ابن خلدون .

وكان الإمام (ع) يوصي بضرورة مدارسة العلماء ومناقشتهم الحكماء للاستفادة منهم
فيقول : « أكثر من مدارسة العلماء ومناقشتهم الحكماء »⁽³⁰⁾ . كما كان يبحث على مجالسة أصحاب

(25) انظر (ج) ، ج 7 ، ص 221.

(26) نفسه ، ج 16 ، ص 70.

(27) المقدمة ، ص 29.

(28) انظر (ج) ، ج 16 ، ص 70.

(29) المقدمة ، ص 431.

(30) انظر (ج) ج 17 ، ص 47.

التجارب للاعتبار والاعتزاز بهم فيقول : « عليك بمحالسة أصحاب التجارب »⁽³¹⁾ ، ولم يفرق في هذا الأمر ، بين صديق أو عدو ، فالعلم لا ينبغي أن يكون حكراً لأحد ، بل هو مشرع للجميع ، يطلبه أيّاً كان مصدره ، فيقول « جالس العقلاء ، أعداء كانوا أم أصدقاء ، فإن العقل يقع على العقل »⁽³²⁾ .

وهكذا فالتعلم بالمناقشة والمناظرة أفضل بكثير من التلقين والحفظ ، وهو من المبادئ التربوية الهامة التي أقرت بها التربية الحديثة .

ولقد أعطى (ع) الأهمية الكبرى للسؤال باعتباره العامل الذي يضفي على المناقضة الحيوية والنشاط ، وهذا ما تعتمده التربية الحديثة التي تنظر إلى التعليم على أنه عملية ديناميكية تراهن على إيجابية التعلم وفاعليته بعيداً عن التلقين . إلا أن فلسفة طرح السؤال ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار ، بحيث يفضي التساؤل إلى المعرفة لا إلى الجدل والسفطة الكلامية . فالسؤال هو لإثارة العقل على التفكير والبحث ، وبالتالي ليس أداة للهزل وإضاعة الوقت أو للتساؤل عن أشياء لا يبلغها العقل ، فهذا من باب التعتن لا التعلم : « سل تفهماً ولا تسأل تعتناً ، فإن الجاهل المتعلّم شبيه بالعالم ، وإن العالم المتعنت شبيه بالجاهل »⁽³³⁾ .

والمناظرة تحتاج إلى تدوين المعلومات حتى يتسمى للمتعلم مراجعتها عندما تدعو الحاجة إليها ، كي يتمكن من حسن الاستفادة منها - فما يوجد به العقل ، يتوجه القلم ، لأن « عقل الكاتب في قلمه »⁽³⁴⁾ فالكتابة حاجة ضرورية للمتعلم ، وعدم معرفته بها تحرمـه من فرصة النجاح التام في عملية التعلم ، وتفقدـه أهم وسيلة لجمع المعلومات ، لذلك فإن : « عدم المعرفة بالكتابة زمانـة خفـية »⁽³⁵⁾ .

والكتابة تستلزم الخط الجميل ، من حيث تحسين شكل الحروف والفصل بين الكلمات والسطور ، مما يكون له أثره في سرعة القراءة والفهم . ويصوـر الإمام (ع) ذلك بقولـه : « القـدوـاتـ وـاطـلـ جـلـفـةـ قـلـمـكـ وـفـرـجـ بـيـنـ السـطـورـ ، وـقـرـمـطـ بـيـنـ الـحـرـوفـ فـإـنـ ذـلـكـ أـجـدـرـ بـصـبـاحـةـ الـخـطـ »⁽³⁶⁾ .

وليس المهم تنميـةـ الكلـامـ وـتـزوـيقـهـ وـجـذـالـتـهـ ، فـهـذـهـ أـمـرـ قدـ تـشـغـلـ منـ يـعـدـ اليـهاـ عنـ

(31) انظر (ح) ج 20 ، ص 335.

(32) نفسه ، ج 20 .. ، ص 312.

(33) نفسه ، ج 19 ، ص 232.

(34) نفسه ، ج 20 ، ص 328.

(35) نفسه ، ج 20 ، ص 297.

(36) نفسه ، ج 19 ، ص 223.

فحوى الكلام ومضمونه ، فيظهر غنياً بالشكل لا بالمضمون ، لذلك : « من اشتغل بتفقد اللفظة وطلب السجعة ، نسي الحجة »⁽³⁷⁾ .

2 - أنواع العلوم :

والتربيـة ، كما يتحدث عنها الإمام (ع) ، دينية ودنـوية والأولى تمـهد للثانية وغـايـتها واحدة ، هي صـلاح الـانـسان في الدـارـين ، أما العـلـوم المـؤـدـية إـلـيـها ، فـهيـ : الشـرـعـيـة والـزـمـنـيـة ، وقد جـعـلـهاـ (ع) مـعاـ عـنـدـماـ قـالـ : « أـيـهاـ النـاسـ ، سـلـوـنيـ قـبـلـ أـنـ تـفـقـدـونـيـ ، فـلـأـنـا بـطـرـقـ السـيـاءـ أـعـلـمـ مـنـ بـطـرـقـ الـأـرـضـ »⁽³⁸⁾ . وـعـنـدـماـ يـتـحدـثـ إـلـيـهـ عـلـيـ (ع) عـنـ طـرـقـ السـيـاءـ ، فـإـنـماـ يـقـصـدـ (الـعـلـومـ الشـرـعـيـةـ) ؛ وـيعـنيـ بـطـرـقـ الـأـرـضـ (الـعـلـومـ الزـمـنـيـةـ) .

والـعـلـومـ الزـمـنـيـةـ تـنـقـسـ إلىـ قـسـمـيـنـ :

أ - بـديـهـيـةـ : يـوحـيـ بـهاـ العـقـلـ ، وـلاـ تـنـطـلـبـ التـعـلـمـ وـالـسـمـاعـ ، بلـ هيـ مـطـبـوعـةـ فيـ غـرـيـزةـ العـقـلـ حـيـثـ يـولـدـ الـانـسـانـ مـفـطـورـاـ عـلـيـهـ كـعـلـمـهـ بـأـنـ الـكـلـ أـكـبـرـ مـنـ الـجـزـءـ ، أوـ أـنـ الشـيـءـ الـواـحـدـ لـاـ يـكـوـنـ قـدـيـعـاـ وـحـادـثـاـ مـعـاـ . فـهـذـهـ الـأـمـرـ تـصـدـرـ عـنـ الـانـسـانـ الـعـاقـلـ بـالـبـدـاهـةـ فـلـاـ يـحـتـاجـ لـاـكـتـسـابـهـ إـلـىـ التـعـلـمـ .

ب - مـكـتـسـبـةـ : وـهـيـ الـعـلـومـ الـمـسـتـفـادـةـ بـالـتـعـلـمـ وـالـنـظـرـ الـعـقـلـيـ . إـنـ هـذـاـ التـقـسـيمـ لـلـعـلـومـ إـلـىـ فـطـرـيـةـ وـمـكـتـسـبـةـ يـظـهـرـ عـنـ الـإـمـامـ عـلـيـ (ع) أـيـضاـ فـيـ قـوـلـهـ شـعـراـ :

رأـيـتـ الـعـقـلـ غـفـلـيـنـ فـمـطـبـوعـ وـقـسـمـيـوـعـ
وـلـأـ يـنـفـعـ مـسـمـوـعـ إـذـاـ لـمـ يـكـُنـ مـطـبـوعـ
كـمـاـ لـاـ تـنـفـعـ الشـمـسـ وـضـرـوـعـ الـعـيـنـ مـسـمـوـعـ⁽³⁹⁾

وـلـاـ يـكـنـ التـقـرـبـ مـنـ اللهـ بـالـعـلـومـ الـفـطـرـيـةـ أوـ الـضـرـوريـةـ ، بلـ بـالـمـكـتـسـبـةـ وـلـيـسـ كـلـ أحـدـ مـنـ جـمـعـ الـعـلـومـ الـمـكـتـسـبـةـ يـسـتـطـعـ هـذـاـ الـأـمـرـ لـصـعـوبـةـ إـدـراكـ الـقـدـيمـ بـالـعـلـمـ الـحـادـثـ »ـ وـلـكـنـ مـثـلـ عـلـيـ ، رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ ، هوـ الـذـيـ يـقـدـرـ عـلـىـ التـقـرـبـ باـسـتـعـمـالـ الـعـقـلـ فـيـ اـقـتـنـاصـ الـعـلـومـ الـتـيـ بـهـاـ يـنـالـ التـقـرـبـ مـنـ الـعـالـمـيـنـ »⁽⁴⁰⁾ كـمـاـ قـالـ الغـزـالـيـ .

أـمـاـ الـعـلـومـ الـدـيـنـيـةـ فـهـيـ تـلـكـ الـتـيـ تـؤـخـذـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ تـقـلـيـداـ عـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ ، وـمـنـ

(37) انـظـرـ (حـ) ، جـ 20 ، صـ 317.

(38) نفسـهـ ، جـ 13 ، صـ 101.

(39) إـحـيـاءـ عـلـومـ الـدـيـنـ ، جـ 3 صـ 16-17.

(40) المرـجـعـ نفسـهـ ،

الأئمة تقليداً عن الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فهي إذن تحصل للإنسان بالتعلم عن كتاب الله تعالى وسنة نبيه وحكمة أئمته ، وبها تكون سلامة القلب من الأدواء والأمراض لأن العلوم العقلية ، منها ما يكون مموداً كالطب والحساب والزراعة وغير ذلك ، ومنها ما يكون مذموماً كالسحر والطلاسمات والنجوم . لذلك فإن مبشرة الإنسان بتعلم العلوم الدينية ، تفتح بصيرته وتنمي فيه ملائكة التميز بين الصالح والطالع من العلوم فيختار منها ما يفيده في دنياه وأخرته .

3 - فضيلة العلم :

إن تشبع الإمام (ع) بالعلوم الدينية والدنيوية يدل على مدى الاهتمام بالعلم وفضيلته على سائر مغريات الحياة ومنها المال ، فالعلم ، مقاييس تطور الأمم والشعوب ومعيار تفاضل البشر . والقلوب البشرية باعتبارها مستودع العواطف والمشاعر والتزعّمات ، إنما تتفاضل بمعنى وعيها وإدراكيها لقيم الحق والخير كما جاء في قوله (ع) «إن هذه القلوب أوعية فخيرة أوعاها»⁽⁴¹⁾ لذلك فهو يقسم الناس في العلم إلى ثلاثة أقسام :

- عالم رباني
- ومتعلم على سبيل نجاة .
- وهو حرج رعاع اتباع كل ناعق ، يمبلون مع كل ريح ، لم يستطعوا بنور العلم ، ولم يلجهوا إلى ركنوثيق » .

ثم يفضل بين العلم والمال ، مبيناً ميزات كل منها حتى يخلص إلى تقديم الأول على الآخر ، فيقول : «العلم خير من المال»⁽⁴²⁾ .

وما يرثه الإنسان من علم هو أفضل مما يرثه من مال لأن «العلم وراثة كريمة»⁽⁴³⁾ . وقد تسامي بهذه الوراثة وجعلها من أشرف الأشياء «أشرف الأشياء العلم»⁽⁴⁴⁾ ، وقصر السعادة التامة عليها «السعادة التامة بالعلم»⁽⁴⁵⁾ وجعلها الأداة التي يصول بها الإنسان ويتجول «العلم سلطان من وجده صالح به ، ومن لم يجد صيل عليه»⁽⁴⁶⁾ والعلم هو الملائكة التي يفتخر بها العالم على أهل الجهل . كما يقول الإمام علي شعراً :

مَا الْفَخْرُ إِلَّا لِأَهْلِ الْعِلْمِ إِنَّهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اسْتَهْدَى أَدَلَّهُ

(41) أنظر (ح) ، ج 18 ، ص 346.

(42) نفسه ، ص 346.

(43) نفسه ، ص 93.

(44) نفسه ، ج 20 ، ص 488.

(45) نفسه ، ج 20 ، ص 307.

(46) نفسه ، ج 20 ، ص 319.

وَقَدْرُ كُلِّ افْرَيٍ مَا كَانَ يُحِسِّنُهُ
وَاجْتَاهِلُونَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ أَغْذَاءُ
النَّاسُ مَوْقِعٌ وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَخْيَاءُ⁽⁴⁷⁾
فَفُزِّ بِعِلْمٍ تَعْشُ حَيَاً بِسْوَ أَبْدَا

من أجل ذلك كانت دعوته إلى ضرورة الاهتمام بالعلم ، والعمل على أخذه من أي مصدر كان ، لأن العلم لا حدود له ولا يعترف بالتعصب والقبلية لهذا وجب على الإنسان أن ينشده من الأعداء والأصدقاء على السواء « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق »⁽⁴⁸⁾ .

فالحياة لا تطلب لذاتها ، ولكن لاجل أن يثبت الإنسان وجوده ، ويتحقق إنسانيته ولن يتسعى له ذلك بممارسة الشهوات والانغماس في المللذات ، فهذه أمور الغاية منها تنمية الجسم ومساعدته على مباشرة الحياة السامية ، « لا تطلب الحياة لتأكل ، بل اطلب الأكل لتجيا »⁽⁴⁹⁾ .

أما من اقتصر في حياته على الشهوات كان أشبه بالبهيمة التي همها علفها ، فانحدر مستوى الخلقي إلى درجة لا يحمد عقباها ، فصار عبداً لها تقوده إلى ما فيه هدر كرامته وضياع إنسانيته ، لهذا فإن « من ترك الشهوات كان حراً »⁽⁵⁰⁾ . كما يقول الإمام علي (ع) ولا سبيل له إلى التخلص من عبوديته إلا بطلب العلم الذي ينير قلبه ، ويفتح بصيرته . لذا كان العلم أشرف مطلوب ، والاهتمام به يفوق سائر الاهتمامات ومن زهد به وشغف بالشهوات ، إنما يحكم عليه بالبوار والخسنان المبين وينعي (ع) على أولئك الذين بإمكانهم أن يكونوا أناساً شرفاء ، مخلدين في الحياة بعلوهم ، ولكنهم انحدروا ، لسوء ما اختاروه من زخرف الحياة ويهرجتها إلى مستوى البهائم السافلة فيقول : « قبيح بذى العقل ان يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنساناً ، وقد أمكنه أن يكون ملكاً ، وأن يرضى لنفسه بقنية معارة وحياة مستردة وله أن يتخذ قنية مخلدة ، وحياة مؤبدة »⁽⁵¹⁾ . والكرامة التي يستمدها الإنسان من ماله أو سلطانه ، إنما هي مزيفة لأنها متوقفة عليها فإذا زالت معها . أما الكرامة الحقيقة ، فهي تلك التي يوجها العلم والأدب سواء كان الإنسان غنياً أم فقيراً ، قوياً أم ضعيفاً ، فهي حق مكتسب ومفروض ، لذا كان الاعتبار للعلم وليس للمال فيقول : « إذا أكرمك الناس مال أو سلطان ، فلا يعجبك ذاك ، فإن زوال الكرامة بزوالها ، ولكن ليعجبك أن أكرمك الناس للدين أو أدب »⁽⁵²⁾ . من هنا : « يجب على العاقل أن يكون بما أحيا عقله من الحكمة

(47) أحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 7.

(48) أنظر (ح) ، ج 18 ، ص 229.

(49) نفسه ، ج 20 ، ص 333.

(50) تحف العقول ، ص 65.

(51) أنظر (ح) ج 20 ، ص 306.

(52) نفسه ، ج 20 ، ص 313.

أكلف منه بما أحيا جسمه من الغذاء »⁽⁵³⁾ . لذا فإن قيمة الإنسان ، هي بما يحسن من العلوم والأداب التي بها يتغاضل الناس لا بالحسب والنسب والجاه والسلطان وغير ذلك من الاعتبارات التي لا توازي العلم قيمة وشرفاً واعتباراً . قال ابن عبد البر : « إن قول علي بن أبي طالب « قيمة كل أمرٍ ما يحسنه » لم يسبقه إليه أحد . قال : « وقالوا : ليس كلمة أحسن على طلب العلم منها ، وقالوا : ولا كلمة أضر بالعلم والعلماء والمتعلمين من قول القائل (ما ترك الأول للآخر شيئاً) . قال ابن عبد البر : قول علي هذا من الكلام المعجب الخطير ، وقد طار له الناس كل مطير ونظمه جماعة من الشعراء إعجاباً به ، وكلفأ بحسنه »⁽⁵⁴⁾ .

4 - آفة العلم :

وإذا كان للعلم هذه الفضائل الجمة التي تستوجب طلبه وأنحده من أي مصدر كان ، فإنه من ناحية أخرى قد يكون وبالأ على حامله ، ومصدر شره ولابناء جنسه ، فالعلم سلاح ذو حدين ، قد يستعمل للخير والصلاح وقد يستعمل للشر والفساد والانسان هو الذي يحدد وجهة سيره . وما يميز الانسان هو وجود القيم الخلقية والفكريّة فيه ، تلك التي تعطي للحياة معنى وقيمة . وكم نحن بحاجة اليوم الى مثل هذه القيم ، وخاصة الخلقية منها ، في عصر طفت عليه الفلسفة المادية وفصل الدين عن الحياة . يقول محمد قطب « ونشأت على أنفاس الكنيسة والدين فلسفة مادية بحتة ، تستمد وحيها من الأرض ، من واقع الحواس ، ولا ترتفع ببصرها لحظة واحدة الى السماء »⁽⁵⁵⁾ .

لقد أخضعت هذه الفلسفة ، الكون والانسان لأحكام القياس والتجريب تماماً كما تخضع العلوم الطبيعية والفيزيائية لقوانين عامة وثابتة ، دون تمييز بين المادة الجامدة والمادة الحية . يقول طلال عتريسي : « هذه الفلسفة (المادية) لم تكتف بإخضاع الكون وحركته ووجوده لفاهيم العقل وقدرته ، وللحواس وحدودها وأحكام القياس والتجريب ، دون الاعتقاد بأية قوة خارجة عن الإدراك المباشر والمحسوس ، بل أخضعت كذلك وجود الانسان بكل أبعاده لأحكام القياس والتجريب نفسها ، ونشطت الأبحاث والنظريات التي تفصل مشاعر الانسان وأحساسه عن بعضها لدراستها دراسة « علمية » وخبرية ، هذا ، رغم الحركة الدقيقة والمتباينة لهذه المشاعر والأحساس »⁽⁵⁶⁾ .

(53) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 322.

(54) الدمشقي ، جمال الدين : تاريخ الجهمية والمعزلة ، مطبعة المنار بمصر 1331 هـ ، ص 83.

(55) قطب ، محمد : الإنسان بين المادية والاسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ط 4 ، 1965 ، ص .

(56) مجلة الفكر العربي : ع 21 ، أيار / حزيران / تموز 1981 ، ص 441.

لذلك فإن خلاص البشرية يكمن في تخلیص العلم من آفاته وتنمية الحس الخلقي من خلال تعزيز أثر الدين في النفوس .

هذه الحقيقة تبدو في « نهج » الامام علي جلية واضحة . فهو من جهة يدعو الى احترام العلم واجلاله ، ويعتبره « أفضل الكنوز وأجلها ، خفيف المحمل ، عظيم الجدوى ، في الملا جمال ، وفي الوحدة أنس »⁽⁵⁷⁾ . إلا أنه من جهة ثانية يوصي بحسن الخلق فيقول : « ما من شيء في الميزان أثقل من خلق حسن »⁽⁵⁸⁾ . و « عنوان صحيفة المؤمن حسن خلقه »⁽⁵⁹⁾ « عليكم بحسن الخلق فإنه في الجنة ، وإياكم وسوء الخلق فإنه في النار »⁽⁶⁰⁾ .

إن الرابط بين القيم الخلقية والفكرية ، كفيل بتقدم البشرية وسيرها في ركب الحضارة ، في حين أن الفصل بينها ، آفة تقضي عليها وتهبط بها إلى الحضيض .

ومن آفات العلم ، العجب ، وهي نقية تدعى إلى الكبر وتجاهل الآخاء ، والذنوب ، والاستبداد بالرأي وترك المشورة ، واستجهال الناس واحتقارهم والأنفة عن المساواة بهم ولذلك فقد نهى عنه ، وحذر منه بقوله : « حصن علمك من العجب »⁽⁶¹⁾ . في حين أن التواضع زين للعلم وشرف له « التواضع إحدى مصاديد الشرف »⁽⁶²⁾ .

ومن آفات العلم أيضاً الطمع والاسترسال في الشهوات والملذات مما يؤدي إلى الاهتمام بأحوال الجسد وعدم الالتفات إلى العلم كنداً للعقل فيدلل ويموت . فيقول « أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع »⁽⁶³⁾ لذلك فقد حذر من الشهوات لأنها تأسر العقل وتلهيه عن الفكر والنظر وتحث الإنسان على السمو بلذائذه والارتفاع بها عن حضيض المادة : « فإن كنت شاغلاً نفسك بذلك ، فلتكن لذلك في محادثة العلماء ودرس كتبهم »⁽⁶⁴⁾ وما ذلك ، إلا لأن تقييد العقل حد لطاقته وشل نشاطه وفاعليته ، ودفعه في مهاوى الشر والرذيلة . وبقدر ما يكون حراً ، يكون أغزر انتاجاً ، وأسلس قيادة وأكثرأماناً من الواقع في الملاك ، ذلك أنه : « إذا خل عنان العقل ، ولم يحبس على هوى نفس ، أو عادة دين ، أو عصبية لسلف ورد بصاحبه على النجاة »⁽⁶⁵⁾ .

(57) أنظر (ح) ج 20 ، ص 339.

(58) نفسه ، ج 6 ، ص 340.

(59) نفسه ، ج 6 ، ص 340.

(60) نفسه ، ج 6 ، ص 340.

(61) نفسه ، ج 20 . ص 318.

(62) نفسه ، ج 20 ، ص 290.

(63) نفسه ، ج 19 ، ص 41.

(64) نفسه ، ج 20 ، ص 266.

(65) نفسه ، ج 20 . ص 343.

وهكذا يدعو الامام (ع) الى تحرير العقل وتخليصه من آفاته لفسح المجال أمامه للعمل الخلاق . ثم يربط بين العلم والأخلاق ، ويجد في هذا التحالف بينها تمام السعادة وحصانة من الشر والفساد . فيقول « ملأ العقل ومكارم الأخلاق ، صون للعرض والجزاء بالفرض والأخذ بالفضل ، والوفاء بالعهد والإنجاز للوعد »⁽⁶⁶⁾ .

5 - فضل العلماء :

إن فضل العلماء لا يخفى ، وهو يظهر في شتى الكتب السماوية وخاصة الاسلام وكذلك على لسان الانبياء والأئمة والصالحين من بني البشر . نذكر من ذلك قوله تعالى : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأَوْلُوا الْعِلْمِ قَاتِلًا بِالْقِسْطِ » (آل عمران / 18) . وقال الرسول الكريم « العلماء ورثة الانبياء »⁽⁶⁷⁾ .

ويقول الامام علي (ع) : « العَالَمُ مصباح الله في الأرض ، فمن أراد الله به خيراً اقتبس عنه »⁽⁶⁸⁾ . فالعالَمُ مصباح زمانه ، به يستضاء من الظلمات والجهالات ، وبه نبلغ منازل الابرار والدرجات العلي ، ولقد فضلَه الامام علي (ع) على المؤمن العابد المجاهد فقال « العالم أفضَلُ مِن الصائم القائم المجاهد ، وإذا مات ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدُها إلا غيره »⁽⁶⁹⁾ .

للعلماء فضل في تجويد الحياة وجعلها مستساغة من قبل الناس ، وهم وحدهم الذين يكتشفون أسرارها ، ويبذلون المخاوف الناجحة منها ، ولن يكون ذلك الا بتخلص الناس من علاقتهم الدنيا الزائفه وترغيبهم بنعيم الآخرة الخالد ، عند ذلك تهون عليهم كل لذة دنيوية مقابل ما يرجونه منها في الآخرة ، لهذا صار حق العالم يفوق حق الوالدين ، فإذا كان هؤلاء هم السبب في وجود الحياة الفانية فإن العالم هو المفيد للحياة الأخرى .

6 - فضيلة التعلم والتعليم :

يقول تعالى : « فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » (التحل / 43) ، وقال الرسول الاعظم ﷺ « لأن تغدو فتتعلم باباً من العلم خير من أن تصلي مائة ركعة » ، وقال : « باب من العلم يتعلمه الرجل خير له من الدنيا وما فيها »⁽⁷⁰⁾ . وسيق قول الامام علي (ع) في الحث على التعلم .

يتبيَّن من ذلك ، أن التعلم فريضة فرضها الله والرسول والأئمة على المسلمين جميعاً

(66) انظر (ج) ، ج 20 ، ص 267.

(67) إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 11 أخرجه أيضاً أبو داود والترمذمي في كتاب « تيسير الوصول الى جامع الأصول من حديث الرسول » لابن البديع الشيباني المترقب (944 هـ) ج 3 ، ص 52.

(68) انظر (ج) ج 5 ، ص 326.

(69) إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 8-7.

(70) نفسه ج 1 ، ص 8-7.

دون استثناء ، وهو يبدأ بعد سنوات التربية ويحدد الإمام بالسن السابعة فيقول : « اترك ولدك سبعاً ، وعلمه سبعاً ، وصاحبه سبعاً »⁽⁷¹⁾ . وهذا هو السن الأنسب الذي ذهب إليه أهل الاختصاص في عمر التربية . حيث تتوفر للطفل القدرة على الفهم وتركيز الانتباه بسبب نضجه ، وزيادة قاموسه اللغوي ، ولا تخفي أهمية العلاقة الطردية ، بين النضج والتعلم .

وتحديد سن التعلم بالسادسة ، لا يعني إغفال سنوات ما قبلها ، بل ينبغي أن تستغل لتنقيم سلوك الطفل وتزويده بالقيم الخلقية ، والروحية حتى يكون مستعداً لمباشرة التعلم بنفس صافية من الأمراض والشوائب الخلقية . ولقد أجمع علماء النفس على أن السنوات الأولى من عمر الطفل ، ذات أثر كبير يكاد يكون حاسماً في تعين شخصيته المستقبلية وتحديد اهتماماته واتجاهاته . ولا شك من أن هذه السنوات الفضل الأكبر في تمكين الطفل من اكتساب العديد من المعلومات التي سوف يظهر بها ، فيما بعد ، على غيره « تعلموا العلم صغراً تسودوا به كباراً »⁽⁷²⁾ كما يقول (ع) .

وما يجب أن يتعلم المحدث هو ما ينفعه في مستقبل حياته . والعلوم التي تنفعه هي : الدين وشرائعه كي يعمر قلبه بالتقى والإيمان والخشية من الله في كل عمل يقوم به ، وحتى يزهد في الدنيا ولا يغير بمحفاتها فتأخذ عليه نفسه وتسلبه عقله وتنسيه آخرته .

وما ينفعه أيضاً علم الأخلاق حتى يميز بين الخير والشر ، والصواب والخطأ ، وحتى تتحسن علاقته بالآخرين ويشعر بالمسؤولية على كل عمل يقوم به ومدى ارتباط هذه المسؤولية بالحرية والثواب والعقاب .

وما ينفعه أيضاً تلك العلوم التي لا بد منها لقيام أمور الدنيا . إذ على المعلم أن يبيث فيه مباديء هذه العلوم لأنها ضرورية له كالطلب لبقاء الأبدان ، والحساب لتسهيل المعاملات والمواريث والزراعة والصناعة والتجارة والحياة ، والسياسة وغير ذلك من العلوم النافعة له في دنياه .

مثل هذه العلوم لا بد للولد من أن يقف عليها منذ صغره فترسخ في ذهنه وتنمو بنموه ، وتطور بتطور عقليته . وهكذا يكون الإمام علي (ع) قد زود الطفل بخامة علمية لا يأس بها ، فيشب وعقليته مفتوحة ، ونفسه تتوق إلى المزيد منها لمواجهة تيار الحياة المتجدد باستمرار . ولن تحصل له هذه العلوم بدون تعلم ، لذا فإن بذل العلم هو فرض على كل عالم ، فلا ينبغي له أن يضن به أو يمنعه سائليه ، فهو ملك للجميع وليس له فقط ، يتصرف به كما يشاء ، ومن يفعل ذلك إنما يعارض إرادة الله التي قضت بطلب العلم وبذله لمحو آثار

(71) منهج التربية عند الإمام علي ، ص 160 .

(72) انظر (ح) ج 20 ، ص 267 .

الجهل والضلال : « ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا »⁽⁷³⁾ كما يقول الإمام (ع) .

لذلك فقد ربط (ع) بين العلم والعمل . هذا الجمع بينهما أدى إلى ما وصلت إليه الأمم من تقدم وعمران . فالعلم لا يطلب لذاته ، بل لأجل الاستفادة منه ، ولن يتم ذلك إلا بمارسته وبذله في شتى ميادين الحياة . من هنا يكتسب العلم فضله وشرفه بينما يبقى ناقصاً لو أجري على اللسان فقط ولم يأخذ مجرها إلى الحياة العملية ، وكلما أبحر الإنسان فيه كلما ازداد عمقاً واتساعاً كما يقول لكميل بن زياد : « العلم يزكي على الانفاق »⁽⁷⁴⁾ . فالغرض الأول للعلم هو العمل به ، كما أن تبليغ الدعوة ، لا ينفصل عن العمل بأحكامها على أن لا يطلب فيصبح وسيلة للإثراء والمتاجرة مما يحيط من شرفه ورفعته ولكن بأن يقصد به وجه الله تعالى يقول ابن جعاعة : « حسن النية في طلب العلم بأن يقصد به وجه الله تعالى ، والعمل به وإحياء الشريعة وتنوير قلبه وتحلية باطنه »⁽⁷⁵⁾ .

وعلى العالم أن يعمل وفق علمه وحسب ما عليه عليه عقله ، لأن العالم المترافق يستحيل أن يكون قدوة لغيره طالما أنه يعيش بعلمه ، ويعطي صورة مغايرة لما يدعوه من العلم فيكون الضرر الناجم عنه أكبر من الفائدة المرجوة منه . فالتناقض بين العلم والعمل مرفوض في عرف الإمام (ع) ، لأن ذلك يؤدي إلى فساد الزرع ورداة الانتاج في الحقل التربوي مما يكون له أثره المدمر على عقلية ونفسية المتعلمين ، فيقول : « يا حملة العلم ، أتحملونه ؟ فإنما العلم لمن علم ثم عمل ، ووافق عمله وعلمه »⁽⁷⁶⁾ .

وبما أن الوظيفة الأساسية للعالم هي الإرشاد والتوجيه ، فلا بد أن يكون صادقاً مع نفسه ، فلا يخالف قوله عمله . أما إذا حصل العكس ، فلا سبيل إلى أن يكون قدوة ومرشدًا لغيره بسبب فقدان الثقة بينه وبين المتعلم .

ولا يجب على العالم أن يقول كل ما يعلم ، لأن هناك من العلوم ما لا تستسيغه عقول العامة ، فلا ينبغي عليه أن يفشى كل ما يعلم إلى كل أحد ، بل عليه أن يحدث به ما هو أهلاً له ، لأن الباحث لا يأبه به ولا يفهمه ، والسفهية يسخر منه ولا يقدرها ، ويذل العلم لها لا طائل منه .

(73) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 247.

(74) نفسه ، ج 18 ، ص 346 ، كميل هو من أكابر أصحاب علي (ع) من اليمن ؛ شهد صفين معه ، وكان شريفاً عابداً ، قتله الحجاج الثقيفي سنة 83 هـ .

(75) الكناني ، ابن جعاعة : تذكرة السادس والمتكلم في أدب العالم والمتعلم ، تحقيق محمد هاشم الندوبي ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة 1354 هـ ، ص 42.

(76) انظر (ح) ج 20 ، ص 267.

ولن يتمكن العالم من مخادعة الناس بعلمه ، إذا لم يكن هو نفسه متعلماً لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، من هنا أكد الإمام (ع) على ضرورة تعليم النفس قبل تعليم الغير فقال : « من نصب نفسه للناس إماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره ولكن تأدبه بسيرته قبل تأدبيه بلسانه ، ومعلم نفسه ومؤدبه ، أحق بالاجلال ، من معلم الناس ومؤدبهم »⁽⁷⁷⁾ . بل أوجب على المعلم أن يكون ملماً بعلمه ، حاذقاً فيه ، خبيراً بأصوله وقواعديه وشوارده ، فلا يخفى عليه منه شيء ولا يضعف عن تناول مسألة من مسائله ، فقال : « إذا سمعتم العلم فاكظموه عليه ، ولا تخلطوه بهزل فتجمجه القلوب »⁽⁷⁸⁾ . لأن خلط العلم بالهزل تزهيداً للناس بطلبه ، وانتفاء لفائدة منه ، لهذا قال (ع) : « قسم ظهري ، رجلان : عالم متهمك ، وجاهل متنسك »⁽⁷⁹⁾ .

7 - أسلوب التعليم :

إن التعليم بنظر الإمام علي (ع) ، لا يقوم على التلقين ، ولا يعتمد على الكمية بقدر اعتماده على الكيفية كما سبق وأوضحتنا فهو في جملته يستند إلى المعاشرة والمناقشة .

لقد أحاط المتعلم بجو تعبق فيه روح الحرية والنشاط ، فمكان الدرس (الجامع يومذاك) ، ليس سجناً تمارس فيه شق أنواع الارهاب والتنكيل ، بل هو منتزاً يرتاده المتعلمون بشوق ، تحدوهم إليه العلاقة الأخوية الصادقة بين العالم والمتعلم . فالانفعالات الحادة الناجمة عن الجو التعليمي المتسم بالرهبة ، تعرقل العملية التربوية وتترك المتعلم عرضة لكثير من الأضطرابات والعقد النفسية لأن الانفعال « ضرب من السلوك تعمّ آثاره الإنسان كله نفساً وجسماً ، يحدث أثناءه تغيرات في داخل الجسم وخارجه ، فتؤدي إلى إعطاءه صورة معينة »⁽⁸⁰⁾ . وإذا كانت للانفعالات الحادة هذه التغيرات التي تؤثر سلباً على شخصية المتعلم ، فإن الخد منها يمكن في إيجاد جو من التعليم يكفل له قسطاً وافياً من الرغبة والطمأنينة والانفعالات الحادثة التي تساعده على تأدبة وظائفه العقلية بنظام وتنسيق ، فكان هناك شبه تناقض بين التعليم والانفعال .

لقد دعا (ع) إلى تربية سمحاء تتبعها عن الضغط والإكراه ، لأن الطفولة تختلف في مفاهيمها واهتماماتها عن الرجولة ، وما ينجم عنها من أخطاء ينبغي أن لا نقيسها بمقاييس الرجل البالغ ، فهي تصرف بوحي من ذاتها التي لا تعرف الحدود والموانع ، وأي تصد لها بالعنف إنما هو إخراج لها وقمع لرغباتها . يقول « دي نوي » : « فمن المهم حقاً لا نحكم

(77) انظر (ح) ج 18 ، ص 220 .

(78) إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 76 .

(79) نفسه ، ج 1 ، ص 58 .

(80) علم النفس المعاصر ، ص 157 .

على ذنب يقترفه الولد بالنظر الى نتائجه . فالذنب عند الولد خطير لذاته - مطلقاً لا نسبياً - لأن ذلك قد تقرر على هذا الوجه . وخفة الذنب المطلقة وحدها قادرة على تعوييد الطفل نظاماً خلقياً لا سبيل الى التقدم بدونه ويختلف هذا المعيار لدى البالغين «⁽⁸¹⁾» .

إن الشطط في العقاب أمر غير مرغوب فيه في التربية لأنه يورث الكسل ويحمل على الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في النفس خوفاً من القهر ومن شأن الاستمرار على ذلك أن يؤدي الى اعتياد المتعلم على ذلك ، فتكسل نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل . لذلك فلا ينبغي للعقاب أن يتبع الذنب مباشرة قبل التعرف على الدوافع الكامنة وراءه حتى لا يكون عن ظلم وذلك بعد إتاحة الفرصة للولد كي يدافع عن نفسه ويبرأ خطأه أو يقدم اعتذاره لهذا : « لا تتبع الذنب العقوب ، واجعل بينها وقتاً للاعتذار »⁽⁸²⁾ . كما قال الإمام (ع) فالتربيـة التي يسودها التوتر والانفعال يستبعدـها (ع) . بل ويرى فيها هـدرـاً لكرامة الإنسان وإفسادـاً لمعـانـي الإنسـانـية لـديـهـ وإـصـعـافـاً لـقوـاهـ العـقـلـيـةـ وـالـخـلـقـيـةـ وإـمـانـةـ لـقـيـمـ الـإـلـفـةـ وـالـمحـبـةـ وـالـتعاونـ فيـ نـفـسـهـ ، لـذـلـكـ فهوـ يـحـذـرـ مـنـهـ ويـقـولـ : « إـحـذـرـواـ الـكـلامـ فيـ مـجـالـسـ الـخـوفـ ، فـإـنـ الـخـوفـ يـذـهـلـ الـعـقـلـ الـذـيـ مـنـهـ نـسـتمـدـ ، وـيـشـغـلـهـ بـحـرـاسـةـ الـنـفـسـ عـنـ حـرـاسـةـ الـذـهـبـ الـذـيـ نـرـومـ نـصـرـتـهـ وـاحـذـرـ الغـضـبـ مـنـ يـحـمـلـكـ عـلـيـهـ ، فـإـنـ هـمـيـتـ لـلـخـواـطـرـ مـانـعـ مـنـ التـثـبـتـ ، وـاحـذـرـ مـنـ تـبـغضـهـ فـإـنـ بـغـضـكـ لـهـ يـدـعـوكـ إـلـىـ الضـبـجـرـ بـهـ ، وـقـلـيلـ الغـضـبـ كـثـيرـ فـيـ أـذـىـ النـفـسـ وـالـعـقـلـ ، وـالـضـبـجـرـ مـضـيقـ لـلـصـدـرـ ، مـضـعـفـ لـقـوـيـ الـعـقـلـ . وـاحـذـرـ الـمـحـافـلـ الـتـيـ لـاـ إـنـصـافـ لـاـهـلـهـ فـيـ التـسـوـيـةـ بـيـنـكـ وـبـيـنـ خـصـمـكـ فـيـ الـاقـبـالـ وـالـاستـمـاعـ وـلـاـ أـدـبـ لـهـ يـمـنـعـهـ مـنـ جـوـرـ الـحـكـمـ لـكـ وـعـلـيـكـ . وـاحـذـرـ حـيـنـ تـظـهـرـ الـعـصـبـيـةـ لـخـصـمـكـ بـالـاعـتـرـاضـ عـلـيـكـ وـتـشـيـدـ قـوـلـهـ وـحـجـتـهـ ، فـإـنـ ذـلـكـ يـبـيـجـ الـعـصـبـيـةـ وـالـاعـتـرـاضـ عـلـيـهـ ذـلـكـ يـمـلـقـ الـكـلامـ وـيـذـهـبـ بـهـجـةـ الـمـعـانـيـ ، وـاحـذـرـ كـلـامـ مـنـ لـاـ يـفـهـمـ عـنـكـ فـإـنـ يـضـجـرـكـ ، وـاحـذـرـ استـصـفارـ الـخـصـمـ ، فـإـنـهـ يـمـنـعـ مـنـ التـحـفـظـ ، وـرـبـ صـغـيرـ غـلـبـ كـبـيراـ »⁽⁸³⁾ .

8 - حق العالم على المتعلم :

وإذا كان للمتعلم على المعلم حق تربيته ، وتأديبه وتزويده بالعلوم والمعارف حتى تستقيم نفسه وتتوق الى ممارسة الفضائل لتصبح ملكرة تطبع سلوكه في مجريات حياته فإن للعالم على المتعلم حقوقاً ينبغي احترامها والتقييد بها تقديرأً له ولمهنته التي هي من أشرف المهن وأصعبها على الاطلاق . من هذه الحقوق ما رواه الإمام (ع) حيث قال : « من حق العالم على المتعلم ألا يكثر عليه السؤال ولا يعنـهـ فيـ الجـوابـ ، وـلـاـ يـلـحـ عـلـيـهـ إـذـاـ كـسـلـ ، وـلـاـ يـنـشـيـ .

(81) مصير الإنسان ، ص 302-303.

(82) انظر (ج) ج 20 ، ص 328.

(83) نفسه ، ج 20 ، ص 281.

له سراً ، ولا يغتاب عنده أحداً ، ولا يطلب عشرته ، فإذا زل ثانيت أوبته ، وقبلت معدرته ، وإن تعظمه وتوقره ما حفظ أمر الله وعظمته ، والا تجلس أمامه وإن كانت له حاجة سبقت غيرك إلى خدمته فيها . ولا تضجرن من صحبته ، فإنما هو عزالة الشخة يتضرر متى يسقط عليك منها منفعة وخصه بالتحية واحفظ شاهده وغائه وليكن ذلك كله لله عز وجل ⁽⁸⁴⁾ .

إن التعليم رسالة تشرط طرفين موجودين في إطار تربوي واحد . ولقد حدد الإمام علي (ع) مبادئ هذه العلاقة من خلال ما يتوجب على كل طرف تجاه الطرف الآخر . فإذا اتسمت تلك العلاقة بهذا الطابع الأخوي ، عممت المنفعة وحصل الاصلاح .

أنظر (ح) ج 20 ، ص 269 .⁽⁸⁴⁾

أنواع التربية

أولاً : التربية الاجتماعية

١- الأسرة وأثرها في إعداد الإنسان :

الأسرة هي الخلية الاجتماعية الأولى في نسيج المجتمع لذلك كانت محور دراسات الفلاسفة منذ القدم ، وموضع اهتمام البيانات السماوية وجميع النظم والدستير السياسية ، وهي تعتبر بحق من أهم عوامل تقدم المجتمعات وتطورها واستقرارها بفعل العناصر الخيرة والفاصلة المؤثرة التي ترفلها بها .

وهي مجتمع صغير تتكون من زوج وزوجة والأولاد والخدم وربما شملت أيضاً الجدود والأحفاد والأقارب على أن يكونوا مشتركين في معيشة واحدة .

ولقد لعبت الأسرة ، وما تزال دوراً مهماً في تنشئة الأجيال وإعدادها . ومهما قيل عن تراجع دورها بفعل المؤسسات المختلفة التي استحدثتها المجتمع لتحل محلها ، فإنها ما زالت قارس وظيفتها في التنازل والتنشئة الدينية والخلقية والاجتماعية بشكل يدعو إلى صعوبة الاستغناء عنها أو التقليل من أهميتها باعتبارها أكثر التصاقاً ومعرفة بالطفل وأدق تنظيماً وأحكاماً من سائر المؤسسات التربوية التي من المفترض أن تحل محلها .

والأسرة من الفعاليات الاجتماعية الديناميكية التي تزعز إلى مسيرة التطور ولا تستنطف التأثير بالنظم والتغيرات الحضارية لتعود وتؤثر في باقي أجزاء البناء الاجتماعي . فالتفاعل بينها وبين سائر أنظمة ومؤسسات المجتمع متبدل وهي لا تفتؤثر التكيف والنمو والتجدد وفي ذلك يكمن سر تقدم المجتمعات وتطورها .

وإذا كان للأسرة دورها في التقدم فإنها من جهة ثانية ، يمكن أن تلعب دوراً هاماً تكون نتيجته التفكك والاضطراب . ذلك أن المجتمع يتكون من مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف والقيم والنظم والقواعد ، ولا بد أن يمثلها أفراده في تصرفاتهم وعلاقتهم بعضهم مع بعض حفاظاً على السلامة والاستقرار الاجتماعي . وعلى عاتق الأسرة تقع مهمة

تزويد الأطفال بها ، وتعويدهم عليها ، وإن الشوادع منهم يكونون عامل هدم وتخريب وعدم استقرار .

كذلك فإن أثراها في احترام قوانين المجتمع ونظامه وأحكامه ، لا يقل أثراً عن اهتمامها بتزويده بالعناصر الفاعلة . وهذا الأمر يتوقف على القيم السائدة بين الآباء والأبناء ، لذلك يؤكّد علماء النفس الاجتماعي على ضرورة أن تتسم العلاقة فيما بينهم بالاتزان والانسجام والتعاون والاحترام المتبادل .

ولا شك في أن الأسرة مسؤولة عن سلامة الأطفال النفسية وانحرافهم وشذوذهم والسبب يكمن في عدم الاستقرار العاطفي بين الآباء من جهة ، وبينهم وبين الأبناء من جهة ثانية أو بين الأبناء أنفسهم .

وهي من جهة أخرى ، مسؤولة عن تزويدهم بالاتجاهات والنماذج السلوكية المقبولة ، إذ في داخلها يتعلم الطفل قيم الأخلاق وقواعد الآداب ونماذج السلوك الحسن وأساليب الشواب والعقاب ومناهي الحق والخير والجمال والتعاون والمحبة والعمل وغير ذلك . لهذا يمكن اعتبارها إحدى العوامل الأساسية في بناء الكيان التربوي وتحقيق عملية التطبيع الاجتماعي . فالعائلة رغم كونها مؤسسة اجتماعية صغيرة ، إلا أنها كبيرة الأهمية وعليها تتوقف قوة المجتمع ومنعه .

ويكن تلخيص أثراها في الطفل بأمور ثلاثة ذكرها « جون ديوي » وهي :

أ - تكوين العادات اللغوية :

إن أساليب الكلام الأساسية والجانب الأكبر من المفردات اللغوية إنما تتكون في سياق الحياة داخل الأسرة . فالطفل يتعلم لغة أمه . يقول « ديوي » : « أجل إن التعليم المقصود في المدارس قد يصلح من هذه العادات اللغوية أو يبدلها ، ولكن ما أن يتهيّج الأفراد حتى تغيب عنهم في كثير من الأحيان أساليب الحديث التي تعلموها عن عمد ، ويرتدون إلى لغتهم الأصلية الحقيقة » .

ب - الآداب الاجتماعية :

إن القدوة الحسنة أفضل من النصيحة ، والعمل الطيب أبلغ أثراً من الكلمة المجردة والتربية الفاضلة إنما تكتسب برياضة النفس على العمل الصالح لا باكتساب المعلومات عنها . يقول « ديوي » : « وعلى الرغم من الجهود المقصودة المستديمة في تعليم الأفراد وتقسيم سلوكهم ، فإن الجو والروح المحيطين بهم يعيقان أقوى العوامل المؤثرة في تكوين آدابهم .

وما الآداب الاجتماعية سوى الأخلاق مصغرة ، أما في السمت الأعلى من الأخلاق

فالتعليم المقصود لا يكاد يكون قوي الأثر إلا على قدر مطابقته لسيرة الأفراد الذين يكونون بيئة الطفل الاجتماعية .

ج - في الذوق السليم وتقدير الجمال :

إن الطفل يأخذ أول فكرة عن الجمال والذوق من الأسرة ، من خلال مشاهدته لأثاث البيت وتنسيقه ، والترتيب الحاصل في الملابس التي يرتديها ، أو التي يرتديها باقي أفراد أهله .

كما أنه يكتسب من الأسرة ، أول فكرة عن النظافة والثواب والعقوب ، والحكم على الأشياء ، واتخاذ القرارات وغيرها من النماذج السلوكية التي تساعده على حسن التكيف ، والتفاعل مع غيره من أعضاء المجتمع الكبير الذي سينتقل إليه فيما بعد «(١)» .

ونظراً لهذا الدور الهام الذي تلعبه الأسرة في بناء كيان الفرد والجماعة فقد عني الإسلام بدراسة شؤونها وتنظيمها وتشكيلاها في صورة فاضلة وراقية ، تتفق مع أحدث التشريعات . وكانت عنايته بها حقيقة انفرد بها عن سائر الشرائع السماوية والأرضية . ومن يتذمّر القرآن ، يجد تركيزه ويجده على ضرورة الالتزام بشروطها ومتطلباتها ، بما يؤدي إلى ترابطها وعまさكها لما للطلاق من آثار سيئة عليها وعلى المجتمع - لذلك فقد « جعل للزواج أحكماماً ، ووضع للطلاق وتعدد الزوجات قيوداً ، وقرر للزوجين من الحقوق والواجبات المتبادلة ما به تحسن المعاشرة ، وتنقى الرابطة وتطيب الحياة . ولا نكاد نجد في تشريع ما ، أرضي أو سماوي ، مثل هذه القاعدة الجليلة التي جعلها القرآن أساساً للحياة الزوجية ولفت بها الأنظار إلى ما بين الزوجين من الحقوق والواجبات ، تلك القاعدة التي وردت في قوله تعالى ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة / 228) (٢) .

2 - موقف الإمام (ع) من الأسرة :

يشير الإمام (ع) إلى أهمية هذه المؤسسة وأثرها على الفرد والمجتمع فيقول : « أيها الناس ، انه لا يستغني الرجل وان كان ذا مال عن عشيرته ودفعهم عنه بأيديهم وألسنتهم ، وهم أعظم الناس حيطة من ورائه وألهم لهم لشعه وأعطفهم عليه عند نازلة ان نزلت به ولسان الصدق يجعله الله للمرء في الناس خير له من المال يورثه غيره » (٣) .

إلى أن يقول : « الا لا يعدلن أحدكم عن القرابة يرى بها الخصاصة أن يسدّها بالذبي

(١) الديمقراطية وال التربية ، ج ١ ، ص 20 .

(٢) مجلة عالم الفكر ، م 7 ، ع 2 ، ص 40 ، 1976 ، مقالة للدكتور عبد الباسط محمد حسن ، بعنوان « مكانة المرأة في التشريع الإسلامي » .

(٣) أنظر (ح) ج 1 ، ص 312 .

لا يزيده إن امسكه ، ولا ينقصه إن أهلكه ، ومن يقبض يده عن عشيرته ، فإنما تقبض منه عنهم يد واحدة ، وتقبض منهم عنه أيدي كثيرة ، ومن تلن حاشيته يستلزم من قومه المودة «⁽⁴⁾» . إن مفهوم الامام (ع) للعائلة ، لا يقتصر على الآباء والأولاد ، بل هو يمتد ليشمل العشيرة بأكملها وما تتضمنه من الأحفاد والأجداد والأقارب . ونظرًا للدور الهام الذي تلعبه في بناء كيان الأفراد وحمايتهم من الأخطار التي تهدى بهم ، فإنه يحث الأغنياء منهم على مواساة أقاربهم الفقراء وصلتهم بالمال ويرغب إليهم هذا الأمر بالذكر الجميل والاعتصاد بالعشيرة دوام محبتها لهم .

والواقع أن الإنسان لا يستطيع الاستغناء عن عائلته وخاصة في صغره كما أن المال لا يوفر له بدلاً عنها ، فهي بالنسبة إليه ضرورة ملحة طيلة حياته ووظيفتها لا تقتصر على حماية أبنائها من خطر الآخرين بل أنها تتعذر ذلك إلىأخذهم بمختلف أنواع التربية حتى يশبوا صالحين . كما أنها المكان الذي يجد فيه الطفل الرعاية الالزمة لنموه وتطوره . يقول «جون ديوي» إن بني الإنسان يولدون قليلاً النضج إلى درجة أنهم لو خلوا وأنفسهم بدون توجيه الآخرين وعونهم ما تمكنوا من الحصول حتى على أيسر الكفايات الالزمة لحياتهم المادية فصغار البشر يظهرون قليلاً الخلل من الكفايات الأصلية إذا ما وزنوا بصغر الحيوانات الدنيا حتى أنهم لا قبل لهم باكتساب القوى التي تكفل حصولهم على ما يسد رمقهم إلا بحياة غيرهم ، فما أشد حاجتهم إلى الرعاية إذاً ، فيحيط بذلك فيه الإنسانية مبلغها من الصناعة والفن والعلم والخلق «⁽⁵⁾» .

3 - روابط الأسرة :

إن روابط الأسرة كما حددتها الإمام (ع) تتسامى عن تلك التي جمعت بين أفراد القبيلة في الجاهلية . فالعصبية القائمة على صلة الرحم ، هي من التزعمات الطبيعية في البشر فرضتها الحمية على الأهل والأقارب كما يقول ابن خلدون : « وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر ، إلا في الأقل . ومن صلتها النعرة على ذوي القربي وأهل الأرحام أن ينالمهم ضيم أو تصيبهم هلكة ، فإن القربي يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويجد لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، نزعه طبيعية في البشر مذ كانوا » «⁽⁶⁾» .

هذه التزعنة الطبيعية في البشر ، تؤدي إلى «الاتحاد والالتحام» فيما بين أفراد النسب الواحد ، لأنها تحملهم على «التعاضد والتناصر» وتستلزم «استماتة كل واحد منهم دون صاحبه » «⁽⁷⁾» .

(4) انظر (ح) ج ١ ، ص 313.

(5) الديمقراطية والتربية ، ج ١ ، ص 4.

(6) المقدمة ، ص 128.

(7) نفسه ، ص 154.

إلا أن هذه العصبية لم تستبعد الظلم الناجم عن الغزو ، ولم تخلص من الأحقاد التي زرعت الدماء والتناقر بين القبائل المختلفة بما نجم عنها من حروب اكتوى الناس بنارها .

وإذا كان لصلة الرحم دورها الهام في توثيق عرى الاتصال بين أفراد الأسرة الواحدة . فإن هذا لا يعني التغافل عما يصدر عنهم من مظالم ومساوىء يلحق ضررها بالآخرين . ولقد تدارك (ع) هذا الظلم الناجم من استغلال البعض لهذه الصلة من أجل تحقيق مآرب شخصية ولم يتسامح في أي عمل يستحق المؤاخذة ومن أي مصدر كان قريباً أم بعيداً ، فلا يدعو إلا إلى الحق الذي على أساسه يفاضل بين الأعمال . فعندما تنكر عبد الله بن عباس والي البصرة لابن عمه علي بن أبي طالب (ع) وقابلها بالعداوة بعد الصدقة ، وسرق أموال المسلمين مدعياً حقه فيها أخذ ، كتب إليه الإمام يعنيه ويوبخه ويتوعده بالقتل إن لم يرجع للناس أموالهم التي سرقها ، فيقول : « فاتق الله واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم ، فإنك إن لم تفعل ، ثم أمكنني الله منك ، لأعذرنا إلى الله فيك ، ولا أضربك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار »⁽⁸⁾ .

وهكذا فالإمام علي (ع) لم تمنعه قرابته لابن عباس من أن يدفع الظلم الذي ارتكبه ، ان هذا التماسك في شخصيته دفعه إلى تطبيق ما يؤمن به قوله وعملاً ، وحتى على أقرب الناس اليه . لقد أقسم أن ولديه ، على قريهما منه وكرامتها عليه ، لو فعل ما فعله ابن عباس من الخيانة ، لما كانت لهما عنده هوادة فيأخذ الحق منها ، لأنه لا يخشى فيه لومة لائم . فيقول : « والله لو أن الحسن والحسين فعلاً مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة ، ولا ظفرا مني بإراده حتى آخذ الحق منها ، وأزيح الباطل عن مظلمتها »⁽⁹⁾ .

لقد أراد الإمام (ع) من الإنسان أن يكون نصيراً للحق ، ثابتاً عليه ، فلا تأخذه فيه شفقة أو رحمة أو عاطفة أو عصبية . ومهما تكون هذه الروابط من تأثير في النفوس فإنه لا ينبغي أن تحد من رؤية الحق ونصرته ، وإذا كان للعصبية شأنها في تقوية الصلة بين أفراد العشيرة فإن الإمام (ع) يسموها إلى درجة تحد مما يلحق بها من مظالم وأحقاد يجعلها سبباً لمكارم الأخلاق .

فهو إذ يوبخ الناس على تعصبهم للباطل الذي تثور به الفتن ، وتسفك بسببه الدماء ، لسبب واحد ، كتعصب ابليس على آدم لأصله ، ويقول لهم « ولقد نظرت فيها وجدت أحداً من العالمين يتعصب لشيء من الأشياء إلا عن علة تتحمل قويه الجهلاء أو حجة تليط بعقول السفهاء غيركم ، فإنكم تعصبون لأمر ما يعرف له سبب ولا علة »⁽¹⁰⁾ . فإنه يحذرهم من

(8) أنظر (ج) ج 16 ، ص 168 .

(9) نفسه ، ج 16 ، ص 168 .

(10) نفسه ، ج 13 ، ص 166 .

هذا الأمر الذي لا طائل منه وينبههم الى موقع العصبية وما ينبغي أن تكون له ، وهي مكارم الأخلاق ومحامد الأفعال ومحاسن الأمور ، تلك التي تفاضل بها أهل المجد والشرف والنجدة من بيوتات العرب وسادات القبائل فيقول : « فإن كان لا بد من العصبية فليكن تعصيكم لمكارم الخصال ، ومحامد الأخلاق ، ومحاسن الأمور ، فتعصبووا خلال الحمد ، من الحفظ للجوار والوفاء بالذمام والطاعة للبر والعصبية للكبر والأخذ بالفضل ، والكف عن البغي والاعظام للقتل والانصاف للخلق والكظم للغيط واجتناب الفساد في الأرض »⁽¹¹⁾ .

فروابط العشيرة إذاً ليست العصبية العميماء ، ولكنها روابط الحق والعدل والعمل الصالح ومكارم الأخلاق . وكل ما عدا ذلك فهو باطل ، وما قول الامام (ع) « فإن كان لا بد من العصبية . . . » إلا تأكيد على أصلالة قوى الشر والعدوان عند الإنسان الى جانب قوى الخير . تلك القوى التي لو تركت دون توجيه وإرشاد لشب عليها الإنسان وأصبح من العناصر الشاذة في المجتمع . لذلك فلقد حاول أن يصرفها بطريقة تكشف السلامة النفسية . إذ لا يمكن كبت تلك القوى لأنها سوف ترتد الى اللاشعور أو الجانب المظلم من النفس ، وتتصبح من الدوافع اللاشعورية والرغبات المكتوبة التي « لا تستقر ولا تهدأ بل تحاول جاهدة أن تعبّر عن نفسها بشتى الصور وتنجح في ذلك حينما يغفل الرقيب فتظهر في صورة متنكرة كما في أحلام النوم كتعبير رمزي عن محتويات اللاشعور ، كما تعبّر عن نفسها في صورة أمراض عصبية »⁽¹²⁾ .

وهكذا فالكلبت وان كان يحول دون التعبير الطبيعي والماشر عن الدوافع اللاشعورية ، إلا أنه لا يمنعها من أن تعبّر عن نفسها في صور تنكرية ملتوية .

كما أنه لا يمكن قمعها واستبعادها بالقوة لأنها ستعود من جديد إذا خف عليها الضغط ولم تجد من يردعها . وفي كلتا الحالتين تحول تلك القوى الى عقد نفسية وأمراض عصبية لها أثرها السيء على الإنسان .

لذلك فقد استبعد الامام (ع) هذا الاسلوب السلبي ، وقال بوجوب الاعلاء والتسامي بها وصرفها في أمور يرضي عنها المجتمع . فبدلاً من أن يتتعصب القوم لعشارتهم لأسباب يغلب عليها الجهل والعداوة والأحقاد مع ما يتتج عن ذلك من المأساة والشروع ، فليكن التعصب لما فيه خير الفرد والمجتمع معاً .

وللامام (ع) أسلوب آخر في توجيه دوافع الفرد ، تمثل في مبدأ الثواب والعقاب ولقد اعتمدته من أجل تشجيع الإنسان على فعل الخير ونبهه عن فعل الشر ، لما في الثواب أو

(11) انظر (ح) ، ج 13 ، ص 166 .

(12) علم النفس المعاصر ، ص 115 .

العقاب ، المادي أو المعنوي ، من أثر في اصلاح رغباته ودواجهه ، وسوف نرى ذلك في مكانه .

أـ العواطف :

وهي من أكثر الروابط فعالية بين أفراد الأسرة ، فالعاطفة « نظام يتالف من عدة ميل وجدانية مركزة حول شيء ما (شخص أو جماعة أو فكرة مجردة) تكيف الشخص لاتخاذ اتجاه معين في شعوره وتأملاته وسلوكه الخارجي »⁽¹³⁾ .

وهي ، من هذا المنطلق ، تتميز عن الميل الفطرية ، بالرغم من أنها ولدت منها ، كذلك فإنها تتأثر بالعوامل الاجتماعية وتنمو وتتهذب بالتفكير والتأمل والتجارب الانفعالية المختلفة ، كي أنه لها أثراً في تنظيم الحياة الانفعالية للفرد ، وتوجيه السلوك والدافع الفطرية توجيهاً حسناً بحيث تصبح أكثر ثباتاً واستقراراً مما يساعد على التنبؤ بسلوكه . والعاطفة ، وإن كانت من الروابط الهامة بين أفراد الأسرة الواحدة إلا أنه لا ينبغي أن تصل إلى حد الإفراط أو التفريط لأن كلاهما مضر ومسد لنفسية الإنسان كما يقول (ع) : « فكل تقصير به مضر ، وكل إفراط له مفسد »⁽¹⁴⁾ .

إن عدم رعاية الطفل والاهتمام به وحرمانه من المحبة والعاطفة يؤدي إلى تبرمه بأسرته وانزعاله عنها وسوء الظن بها ، ومن ثم التطرف في أقواله وأفعاله ، كي أن إهانته بجو من العطف المفرط المشوب بالقلق واللهمهة يجبره على الارتكاس إلى طفولته الأولى حيث كان يجد لذته الطفولية و يجعله انتكالياً في شتى أموره ، ويفذر بذور القلق في نفسه . فالعلاقة العاطفية التي تسود جو الأسرة ، لها أثراً في سلامه الطفل النفسية وفي تحديد سلوكه الاجتماعي الم قبل ، ذلك لأن الطفل إن كان « غير واثق من عطف والديه وكانت علاقته بها مشوبة بالقلق والخوف ، فلن يبدي استعداداً للتعاون الايجابي مع الآخرين ، وإن كانت الرابطة العاطفية التي تربطه بها هي رابطة العطف المفرط من جانبها والاعتماد المطلق من جانبها فلن يسعى إلى التعلق عاطفياً بآخرين من خارج الأسرة . وإنما يقنع بالارتباط الطفلي المذيد ، ويعرض عن كل ما من شأنه أن يفضي هذا الارتباط »⁽¹⁵⁾ .

أما إذا أفل الطفل من والديه قدرأً كافياً من الحب المتزن ، فإنه لن يتوان عن المشاركة في شتى أمور الأسرة ، ومن ثم يصبح من العناصر المقبولة اجتماعياً بسبب هذه العاطفة المتوازنة التي كفلت الأمان والطمأنينة له ، ذلك لأن « الحب الوحيد الكفيل بإشاعة الأمان في

(13) علم النفس المعاصر ، ص 166 .

(14) انظر (ح) ج 18 ، ص 271 .

(15) المليجي ، عبد المنعم وحلمي : النمو النفسي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 4 ، ص 224 .

نفس الطفل هو الحب الثابت المتزن ، وهو وحده الذي يطبع علاقات الطفل الاجتماعية المقبلة بطابع الثقة »⁽¹⁶⁾ .

هذا الجو المتسم بالمحبة الصادقة والعواطف النبيلة المتزنة ، هو ما يدعوه إليه الإمام (ع) على أن يكون الطابع الذي يطبع علاقة الآباء بيأبي أفراد أسرتهم . لقد كانت الروح الحاكمة في الأسرة التي تكلم عنها ، هي روح التواضع والمحبة والصادقة والاحترام المتبادل . فالعاطفة الأبوية التي تربط بين الآباء والأبناء ، ينبغي أن تتأكد بتقديم النصائح والتوجيهات والمعاملة الحسنة .

لذا كان من الواجب على الآبوين أن يخلقا في البيت جوًّا عائليًّا مشبعاً بروح المودة والحب . فإذا ما درج الأولاد على هذه الروح في حياتهم البيتية ، سهل عليهم نقلها إلى حياتهم الاجتماعية الواسعة ، ولقد عبر (ع) عن هذه العاطفة النبيلة بقوله : « ووجدتك بعضي ، بل وجدتك كلي ، حتى كأن شيئاً لو أصابك أصابني ، وكان الموت لو أتاك أثاني ، فعناني من أمرك ما يعنيني من أمر نفسي »⁽¹⁷⁾ .

كذلك فإن الرابط العاطفي بين الآباء له أثره على الأبناء ، لأن السعادة العائلية تبعث الطمأنينة في نفس الطفل ، في حين أن عدم الاستقرار العائلي له ضرره في تعقيد نفسيته وهرويه من الواقع المؤلم الذي يعيشه مما يساهم في سوء تكيفه الاجتماعي . فإذا عجز الآباء عن تأمين هذا الجو العاطفي ، فلا مجال للتحدث عن أطفال أسواء . لذا كانت « مودة الآباء قرابة بين الأبناء »⁽¹⁸⁾ .

لقد دخلت كلمات الإمام (ع) إلى أعماق النفس البشرية وسبرت أغوارها وكشفت عن مكنون أسرارها ، ووقفت على ما يلائمها من الفضائل والمعارف والعواطف والانفعالات ودعت إلى تنشيتها عليها حتى يستقيم نهجها وتسمو في مدارج العلم والأخلاق .

ب - الحقوق والواجبات :

إن العيش ضمن نطاق الأسرة يفرض جملة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الآباء والأبناء ، حيث لا يمكن بدونها حفظ كيان الأسرة وضمان استمرارها . فالآباء الذين لا يكترون بأبنائهم ولا يعبأون برعاياتهم وتربيتهم ، وكذلك الأبناء الذين يظلمون آباءهم ولا يحترمونهم ولا يقدمون يد المساعدة لهم ، إنما يقترفون خطأ فادحاً في ضمير الإنسانية وشرخاً واسعاً في كيان الدين والمجتمع . وكم نحن بحاجة اليوم إلى تدعيم الأسرة وتمتين وشائجه في

(16) النمو النفسي ص 220 .

(17) انظر (ج) ، ج 16 ، ص 75 .

(18) نفسه ، ج 19 ، ص 214 .

عصر طفت على أبنائه المادية المدama وقل أثر الدين في النفوس ، فتتكرر الآباء لأبيه وشغل الآب عن ابنه .

ولقد أدرك الإمام (ع) هذا العصر ومنذ آلاف السنين وكشف عنها يعتوره من رذائل ومحاسد فيقول : « يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل ولا يظرف فيه إلا الفاجر ولا يضعف فيه إلا المنصف يعدون الصدقة فيه غرماً ، وصلة الرحم منا ، والعبادة استطالة على الناس »⁽¹⁹⁾ .

ونظراً لأهمية الأسرة كإحدى الركائز الثابتة في بناء المجتمعات وتقدمها فإن ما تحدث به الإمام (ع) يدعو إلى تدعيمها وتوثيق الصلة بين أفرادها من خلال ربطها بحقوق وواجبات تكفل لها الاستمرار والتقدم فجعل للأباء حقاً على الآباء ، وكذلك للأباء على الآباء ، وألزم كلّاً منها واجبات تجاه الآخر . وإذا تأكد حق القرابة والرحم فأخص الأرحام بأفضلهم بذلك .

إن طاعة الوالدين وبرهما من علامات المؤمن لقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيُحِكَمَ بِيَنَّهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطْعَنَا ﴾ (النور / 51) ولقد أوصى سبحانه ببر الوالدين وصلتها في قوله الكريم ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ ﴾ (لقمان / 14) ومعاملتها في الدنيا بالمعروف حتى وإن خالفها قول الحق لقوله عز وجل : ﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ، فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفٌ ﴾ (لقمان / 15) وقوله عز القائل : ﴿ فَلَا تَقْلِلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَتَهَّرْ هُنَا وَقُلْ لَهُمَا قُوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الاسراء / 23) .

وهكذا فحق الآباء على الآباء هو البر والطاعة في كل شيء إلا في معصية الله سبحانه ، وحتى في هذه الحالة الأخيرة ، فإن الله سبحانه يوجب الإحسان إلى الوالدين وعدم زجرهما أو التألف منها ﴿ وَأَنْخِفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الْذُلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبُّ ارْجُهُمَا كَمَا رَبَّيَنِي صَغِيرًا ﴾ (الإسراء / 24) .

أما حق الآباء على الآباء فيتجلى في أمور ثلاثة :

- في تحسين الاسم : إن للاسم أثراً على نفسية الطفل في مستقبل حياته ، فبعض الأطفال يخجلون من ذكر اسمائهم ويرفضون مناداتهم بها وقد يفتعلون المشاكل بسبب ذلك ، وربما يحاولون تغييرها بأسماء يرتاحون إليها . في حين أن البعض الآخر يطردون لسماعها وقد يعتزون بها ويسمخون . من هنا وجوب الحرص والتمهل والاعتناء في اختيار الاسماء حفظاً على سلامة الطفل النفسية وحسن تكيفه الاجتماعي .

ومن حق الولد على والديه أيضاً حسن اختيار مرضعته . ويرى الإمام علي (ع) أن لين.

⁽¹⁹⁾ انظر (ج) ج 18 ، ص 260.

الأم هو أكثر فائدة للصبي من لبن أية مرضعة أخرى كما يقول «ما من لبن يرضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمه»⁽²⁰⁾ وإذا تعلّر ذلك فإنه يوجب النظر في اختبار المرضعة فيقول «انظروا من يرضع أولادكم فإن الولد يشب عليه»⁽²¹⁾ . ولذا فقد استبعد الحمقاء عن الرضاعة ، لأن لبنها يؤثر على طباع الطفل ، «ولا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يغلب الطباع»⁽²²⁾ .

وقد عبر عن ذلك ابن سينا في قوله «ان من حق الولد على والديه احسان تسميته ثم اختيار ظيرة كي لا تكون حمقاء ولا ردهاء ولا ذات عاهة فإن اللبن يعدي كما قيل»⁽²³⁾ .

- في تحسين الأدب : والطفل أمانة والديه ، ونفسه جوهرة نقية خالية من كل نقش ، لذلك وجب أخذه بالأداب الصالحة والأخلاق النبيلة والعلوم النافعة ، لما لها من مردود خير عليه وعلى المجتمع الذي يعيش فيه ، وذلك قبل أن تستفحّل فيه الأخلاق والأداب الذميمة . وعلى كاهل الأسرة يقع عباء تعهد الطفل بالرعاية والتثقيف والتآديب والتهذيب وتنكينه من ممارسة الفضائل الخلقية والأدبية . وهذا ما أثبته ابن سينا بقوله : « فإذا فطم الصبي عن الرضاع بدئه بتآديبه ، ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة ، فإن الصبي تبادر اليه مساواء الأخلاق وتتثال عليه الضرائب الخبيثة فما تمكن منه من ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نروعا»⁽²⁴⁾ .

- في تعليمهم القرآن : وما ذلك إلا لأن القرآن يأمر بالخير ، وينهي عن الشر ويحذّر قبائح الأخلاق ويدعو إلى محسن الفضائل والأداب وفيه شفاء من النفاق وهداية من الضلال . وقد عبر الإمام (ع) عن فضل القرآن بقوله : «واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش ، والهادي الذي لا يضل ، والمحدث الذي لا يكذب وما جالس هذا القرآن أحد إلا قام عنه بزيادة أو نقصان ، زيادة في هدى ، ونقصان من عمى .

واعلموا انه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة ، ولا لأحد قبل القرآن من غنى فاستشفوه من أدواتكم ، واستعينوا به على لأوائكم ، فإن فيه شفاء من أكبر الداء . وهو الكفر والنفاق والغيبة والضلال ، فاسأموا الله به ، وتوجهوا إليه بمحبه ولا تسأموا به خلقه وانه ما توجه العباد إلى الله تعالى بمنه .

واعلموا أنه شافع مشفع ، وقاتل مصدق ، وانه من شفع له القرآن يوم القيمة شفع

(20) مستدرك نهج البلاغة ، ص 171 .

(21) نفسه ، ص 170 .

(22) نفسه ، ص 171 .

(23) ابن سينا : السياسة ، نشرة الأب لويس معرفة اليسوعي ، ص 1073 .

(24) نفسه ، ص 1073 .

فيه ، ومن محل به القرآن يوم القيمة صدق عليه ، فإنه ينادي مناد يوم القيمة ، ألا أن كل حارث مبتلى في حرثه وعاقبه عمله ، غير حرثة القرآن ، فكونوا من حرثته واتباعه واستدلوا على ربكم واستتصحوه على أنفسكم ، واتهموا عليه آراءكم واستغشوا فيه أهواءكم »⁽²⁵⁾ .

وإذا كانت للقرآن هذه المزايا المهمة ، كان لا بد من تنشئة الطفل عليه حق يتمثله قولهً وعملًا . وهذا ما دعا إليه ابن سينا عندما قال : فإذا اشتدت مفاسيل الصبي . واستوى لسانه وتهيأ للتلقين ووعى سمعه أخذ في تعلم القرآن وصور له حروف الهجاء ولقن معالم الدين »⁽²⁶⁾ .

ولقد ذكر (ع) هذه الحقوق المتبادلة بين الآباء والأبناء فقال « إن للوالد على الولد حقاً وإن للولد على الوالد حقاً ، فحق الوالد على الولد أن يطيعه في كل شيء إلا في معصية الله سبحانه ، وحق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويحسن أدبه ويعلمه القرآن »⁽²⁷⁾ .

ولا شك من أن المسؤولية الأولى في تربية الطفل إنما تقع على عاتق الأسرة فإذا كان العقل ، كما يقول جون لوك « صفحة بيضاء أو لوحة شمع خالية من النقوش عند الميلاد »⁽²⁸⁾ مع استعداده لتقبل ما يلقى إليه ، استطعنا أن نبلغ به ما نريد بتسليط المؤثرات الملائمة عليه . ولقد أظهرت الأبحاث والدراسات تأثير الطفل بصفات آبائه الأخلاقية والعقلية ، باعتباره مطبوع على الاقتداء بهم والسير على نهجهم . ذلك لأن « أكثر أخلاق الطفل وسجيایاه يأخذها من الوسط الذي يعيش فيه ، فتنمو فيه وتترسخ لكثرة استعمالها والمداومة عليها ، فترة طويلة ، إلى أن تصبح عادة متصلة في طبعه »⁽²⁹⁾ .

ونظراً لهذه المسؤولية الكبيرة الملقاة على عاتق الأسرة ، فلا عجب أن يتدخلها الإمام (ع) ويوصي بها خيراً فيقول : « وأكرم عشيرتك فإنهم جناحيك الذي به تطير وأصلك الذي إليه تصير ، ويدك التي بها تصول »⁽³⁰⁾ . ويدعو إلى حسن معاملة كل فرد من أفرادها .

4 - سياسة الأسرة :

وتتضمن أسلوب الرجل في تعامله مع زوجته وولده وخدمه باعتباره سيد الأسرة ومديرها ومنظم شؤونها .

(25) انظر (ح) ، ج 10 ، ص 18-19.

(26) ابن سينا : السياسة ، ص 1074.

(27) انظر (ح) ج 19 ، ص 365.

(28) الديمقراطية وال التربية ، ج 2 ، ص 298.

(29) جابر ، قاسم : أخوان الصفاء وآراؤهم السياسية ، ص 23 ، دراسة أعدت لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، 1979.

(30) انظر (ح) ج 16 ، ص 122.

أـ- سياسة المرأة :

وفي ذلك نشير الى موقف الامام علي (ع) من المرأة وقضاياها وحقوقها وكيفية التعامل معها .

إن موقف الامام (ع) من المرأة هو موقف الاسلام بالذات . يقول محمد جواد مغنية « ان أقوال الامام وأراءه ، وواقعه هو واقع الاسلام وأقواله هي أقوال القرآن ، لا يفترقان أبداً ، حتى يردا الموضع على رسول الله ﷺ كما جاء في الحديث الشريف . وبالتالي فإن الامام لم يخلق لنفسه ، وإنما وجد وخلق ليتمثل الاسلام على حقيقته ، فإذا فكر ، أو قال ، أو فعل فلا يخرج في جميع ذلك عن دائرة الاسلام »⁽³¹⁾ .

لقد ساوى الاسلام بين المرأة والرجل رغم اختلافهما بيولوجياً ، ولم يفضل بينهما إلا بالتفوي كما قال سبحانه « إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأْكُمْ » (الحجرات / 13) . وضمن للمرأة حقوقاً ورتب عليها واجبات لقوله عز وجل : « وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرَّجُالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ » (البقرة / 228) فكفل لها حق العمل والكسب والعشرة الحسنة ، والملکية وحق اختيار الزوج ... وهاجم الذين يفضلون الرجل على المرأة ويتشارعون من الأنثى لقوله تعالى « وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُثْنَى ، ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيْسِكُهُ عَلَى هُوَنِ أُمٍّ يَدْسُهُ فِي التُّرَابِ ، أَلَا سَاءَ مَا يَخْكُمُونَ » (النحل / 59-58) .

لكن المرأة هي العنصر الأضعف وكونها انساناً لها مثل الذي عليها فإن هذا لا يمنع من أن تكون سائرة في تلك الرجل ، ولقد وصفها الاسلام من خلال تصرفاتها التي تصدر عن طبيعتها وفطرتها . قال تعالى : « الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ » (النساء / 34) . ولا ينقص هذا من شخصية المرأة لأن « حق القوامة مستمد من التفوق الطبيعي في استعداد الرجل ، ومستمد كذلك من نهوض الرجل بأعباء المجتمع وتوكاليف الحياة الاسرية »⁽³²⁾ .

وقال تعالى : « إِنَّ كَيْدَهُنَّ عَظِيمٌ » (يوسف / 28) وحتى انه تعالى جعل كيد النساء أعظم من كيد الشيطان لقوله سبحانه « فَقَاتَلُوا أُولَئِكَ الشَّيْطَانَ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانَ كَانَ ضَعِيفًا » (النساء / 76) .

تلك هي طبيعة المرأة كما عبر عنها الاسلام في كتابه الكريم ، ولم يتختلف الامام علي (ع) عن هذه الصورة التي وضعها القرآن للمرأة . فقد حصلت على كامل حقوقها التي أقرها

(31) علي والفلسفة ، ص 121 .

(32) مجلة عالم الفكر ، م 7 ، ع 1 ، 1976 ، ص 54 .

هذا الاسلام ، ولم يذكر التاريخ حادثة أهان بها الامام المرأة أو غمط بعض حقوقها حتى اللواتي أضمنن له العداوة عملاً بوصية رسول الله ﷺ ، فقال موصياً ولده الحسن (ع) : « الله الله في النساء وما ملكت ايمانكم ، فإن آخر ما تكلم به نيسك ان قال : (أوصيكم بالضعيفين : النساء وما ملكت ايمانكم) »⁽³³⁾ .

وليس أدل على ذلك من معاملته لعائشة التي أبلىت عليه الرجال وحشدت ضده الجيوش ودخلت معه في حرب ضروس كانت الأشد خطراً على الاسلام وال المسلمين ، ومع ذلك ، لم يتصرف معها بما يشن كرامتها ويعدو شرفها بل أذن لها بالرحيل وجهزها بما تحتاجه من مركب وزاد ومتاع وسار في وداعها عدة أميال ، وهو يدعوها بالغفرة .

أما كلماته (ع) في حق المرأة ، فهي تترواح بين الاهتمام بها ، وعدم الاساءة اليها أو التعرض لها باذى ، والكشف عن طبيعتها فيقول : « ... ولا تهيجوا النساء بأذى ، وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم فإنهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول »⁽³⁴⁾ وليس هذا قدحاً في شخصية المرأة بقدر ما هو دليل على طبيعتها . لذلك فهو يحذر منها بقوله : « فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطیعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر »⁽³⁵⁾ .

ومن الغريب حقاً ، أن يسند ابن أبي الحديد هذا الكلام بوقف الامام (ع) من عائشة حيث يقول : « وهذا الفصل كله رمز الى عائشة » . وليس هذا من الصواب في شيء لأن المنطق يقضي بعدم الحكم على الكل من خلال الجزء ، إضافة الى أن هذا يتنافى ومنطق الاسلام الذي يقول : « **وَلَا تُرِزْ وَإِزْرَةً وَرَزْ أُخْرَى** » (الأنعام / 164) . فلا بد والحالة هذه من أن يكون هذا الكلام نابعاً من الخبرة بطبيعة المرأة والمعروفة بدقائق نفسيتها ، تلك الخبرة التي استقى أصولها من الاسلام .

وإذا كانت المرأة أداة للشر والفساد فإن المسؤولية في ذلك لا تقع عليها بقدر وقوعها على المجتمع الذي استغل غرائزها وضعفها وجعلها أداة للشر ، ولم يتم بتعديل هذه الغرائز وتجيئها لما فيه خيرها وسعادتها .

لقد كانت المرأة على قدر كبير من الجهل بحيث تمنعها ضالة ثقافتها من إبداء الرأي السديد والحكم الصائب . أما اليوم فقد فتحت أمامها أبواب العلوم المختلفة ودخلت في أكثر المجالات التي دخلها الرجل وأصبحت قدرتها على المشاركة الايجابية الفعالة في الحياة لا تقل عن قدرة الرجل ، بل أصبحت تلعب دوراً هاماً في صنع الأحداث واتخاذ القرارات . فلا

(33) تحف العقول ، ص 140 .

(34) انظر (ج) ج 15 ، ص 104 .

(35) نفسه ، ج 15 ، ص 214 .

يمكن بعد ذلك عزها في البيت وقصر وظيفتها على التربية فقط كما قال محمد عبد⁽³⁶⁾ . كما أن دعوة الامام (ع) إلى عدم مشارتها بقوله « وإياك ومشاورة النساء . . . »⁽³⁷⁾ لا يمكن أن ينسحب إلا على المرأة الجاهلة كما فعل النبي ﷺ ، يقول مغنيه : « أما نهي النبي وعلي عن مشورة النساء ، فيحمل على مشورة الجاهلة وكان أكثر النساء آنذاك في معزل عن العلم وتجارب الحياة ولا ذنب للمرأة في ذلك إذا قصر الرجل في تربيتها مع العلم بأنها من طينة الرجل ، وطبيعتها واحدة » يشتركان في المسؤولية على قدم المساواة⁽³⁸⁾ . فإذا عملنا على تثقيف المرأة وتهذيب غرائزها وتزويدها بالفضائل الخلقية والاجتماعية ، لم يعد هناك من مبرر لحصريتها في المنزل دون الانتفاع بموهبتها ومؤهلاتها شرط أن لا يتعارض ذلك مع واجبها المنزلي . ففي هذه الحالة يكون ضررها أكثر من الفائدة المرجوة منها ، ويكون احتجاجها في البيت ، وقيامها على راحة زوجها وأولادها أفضل بكثير من اندماجها في المجتمع وهذا هو جهاد المرأة الحقيقي الذي عبر عنه الامام بقوله : « جهاد المرأة حسن التبعل⁽³⁹⁾ .

ب - سياسة الولد :

أما الولد فهو أمانة والديه ، ونفسه الطاهرة خالية من كل نقش وقابلة لكل نقش ، فإن عود المخدر نشأ عليه وإن عود الشر مال اليه . لذلك وجب أخذها بالرعاية قبل أن تهجم عليه الأخلاق الذميمة وتستحكم منه . ونظراً لضعف قواه العقلية والجسدية فإن الشفقة واجبة عليه ، فلا ينبغي الاسراف في معاقبته : « حسن عقوتك من الأفراط⁽⁴⁰⁾ » كما قال (ع) .

أما في مجال الحياة العامة ، فإن الامام (ع) يوصي بعدم تنشئة الولد على الرفاهية والسخاء لأن من شأن هذه التربية أن تفسده وتسبب له الهلاك لحرصه عليها . فالسخاء صفة جميلة يحمد عليها الانسان ، لكنها تصبح عادة مهلكة إذا اعتادها وتجاوزت الحد المعقول ، فيقول : « لا تحمدن الصبي إذا كان سخياً ، فإنه لا يعرف فضيلة السخاء ، وإنما يعطي ما في يده ضعفاً⁽⁴¹⁾ .

وفيما يتعلق بمهنة الولد ، فإنه يؤكد على ضرورة الاهتمام بجيوله واهتماماته ورغباته ، إلا أنه يتعلم مهنة أبيه بسرعة لشغفه في تقليده ومحاكاته في عمله ، لذا فإن « من عمل عمل أبيه كفى نصف التعب⁽⁴²⁾ .

(36) أنظر (م) ج 1 ، ص 129 .

(37) أنظر (ح) ج 16 ، ص 122 .

(38) أنظر (ح) ج 3 ، ص 531 .

(39) تحف العقول ، ص 79 .

(40) أنظر (ح) ج 20 ، ص 318 .

(41) نفسه ، ج 20 ، ص 330 .

(42) نفسه ، ج 20 ، ص 335 .

ج - سياسة العبيد :

الرقيق ظاهرة اجتماعية عرفتها مختلف الأمم والشعوب منذ أقدم العصور فكان اتخاذ الخدم متشاراً عند اليهود والنصارى والمسلمين ، ولقد واجه الإمام (ع) سوء معاملة الخدم وأكده على حقهم في الرعاية والرفق والمعاملة الحسنة فإذا كانت ظروف الحياة ، وليس الطبع ، قد أجبرتهم على العيش معنا ، يؤذون لنا من الأعمال والخدمات الكثيرة ، فإن هذا لا يعني الخطط من أقدارهم وهدر إنسانيتهم .

لقد آمن (ع) بإنسانية الإنسان ، وألقى في نفسه ما يوحيه على أصل من أصول وجوده ، وهو أن طبيعة الكون جعلته حراً لا يتمرس ولا يطيع ولا يعمل ولا يقول إلا على أساس من هذا الحق الطبيعي . وهو بذلك إنما يلتقي في نفسه بذور الثورة على كل ما من شأنه أن يضيق عليه ويسلبه حقه في أن يكون حراً . لذلك فهو يتوجه إليه بقوله : « لا تكن عبد غيرك ، وقد جعلتك الله حرًا »⁽⁴³⁾ .

هذا المفهوم العميق للحرية جعلت رجال الدين والصلاح يهتمون بعتق العبيد في وقت كان يعتبر فيه الرق نظاماً طبيعياً ، ويحد العبد بأنه آلة للحياة ضرورية لضرورة الاعمال الآلية المنافية لكرامة الإنسان الحر . إن عتق العبيد حاجة إنسانية فرضتها كرامة الإنسان وطبعته الحرية . هذه الحاجة تجسدت في فكر الإمام علي (ع) وعمله ووجوده وأصالته ووعيه بعدم أحقيّة الفوارق والامتيازات بين البشر ، تلك التي نتجت عن عهود طويلة من الظلم والاقطاع ومارسة أبشع ألوان استغلال الإنسان لأخيه الإنسان . فليس غريباً إذن أن يعتقد الإمام (ع) العديد من هؤلاء بكده وعرق جيشه كي يعيد إليهم حقهم في حياة حرة كريمة . لهذا فقد « اعتق ألف عبد من كد يده ، كل منهم يعرق فيه جيشه وتحفي فيه كفه »⁽⁴⁴⁾ كما ذكر جعفر بن محمد في شرح النهج .

5 - سياسة الأصحاب والأعداء :

حاجة المصاحبة طبيعية بين البشر ، بل وحتى في الحيوان ولكنها في البشر أولى لتشعب علاقاتهم وتتنوع حاجاتهم . وقد اعتبرها الغزالى ثمرة حسن الخلق فقال : « اعلم أن الألفة ثمرة حسن الخلق والتفرق ثمرة سوء الخلق فحسن الخلق يوجب التحاب والتآلف والتوفيق ، وسوء الخلق يشمر التبغاض والتحسد والتداير . ومهما كان المثير محموداً كانت الثمرة محمودة »⁽⁴⁵⁾ .

والمصاحبة أوصت بها الكتب السماوية والسنن النبوية ، وكما كانت من وصايا الأولياء

(43) انظر (ج) ج 16 ، ص 93.

(44) نفسه ، ج 4 ، ص 110.

(45) أحياء علوم الدين ، ج 2 ، ص 157.

والحكماء والأدباء ورجال الاصلاح لما فيها من أثر مباشر على تماسك المجتمع وصلاحه . إذ لا حياة لقوم إلا بوحدة أبنائه والفهم وانه متى تحققت هذه الوحدة والألفة ، تضافت الجهد والعقول الى العمل لحياة أفضل ، إذ لا شيء وراء الشتات سوى المذلة والهوان ، ولقد حذر الامام (ع) من الفرقه والاختلاف ودعا الى اجتماع الكلمة وللملة الصفوف من خلال وحدة وطنية مترادفة دون اعتبار الدين أو لون أو أي اعتبار آخر في سبيل تحقيق الهدف المشترك في التقدم والتطور « فإن جماعة فيما تكرهون من الحق خير من فرقة فيها تحبون من الباطل »⁽⁴⁶⁾ .

والمصاحبة تتطلب الانسجام في الخلق والمواقف ، وهذا لن يكون إلا بحسن اختيار الأخوان والتأكيد على صلاحيتهم لهذا الأمر . وبقدر ما يكون الاختيار مصيباً بقدر ما تكون المصاحبة أكثر ثباتاً واستقراراً ، إذ ليس كل أحد من الناس يصلح لأن يكون صديقاً لذا فإن الامام علي (ع) يحدد نوع المصاحبة وأثرها فيقول شرعاً :

« فَلَا تَصْبَحْ أَخَا الْجَهَلِ
فَكُمْ مِنْ جَاهِلٍ أَرْذَى
وَإِيَّاكَ وَإِيَّاهُ
خَلِيمًا حِينَ آخَاهُ
يُقَاسُ الرُّؤْءَ بِالْأَرْءَ
إِذَا مَا مَاشَاهَ
وَلِلشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ
مَقَايِيسَ وَأَشْبَاهَ
وَلِلْقَلْبِ عَلَى الْقَلْبِ
ذَلِيلٌ حِينَ يَلْقَاهُ »⁽⁴⁷⁾

ويقول أيضاً :

« إِنَّ أَخَاكَ الْحُقُّ مَنْ كَانَ مَعَكَ
وَمَنْ يَضُرُّ نَفْسَهُ لِيَنْفَعَكَ
وَمَنْ إِذَا رَبَّ زَمَانٍ صَدَعَكَ
شَتَّتَ فِيهِ شَمْلَهُ لِيَجْمَعَكَ »⁽⁴⁸⁾

إن ندرة الصديق الوفي تقضي بوجوب المحافظة عليه واحترام كافة حقوق الصداقة وذلك من أجل ترسیخ جذورها بحيث لا يؤثر عليها أي طارئ ، صغيراً كان أم كبيراً . فالصداقه صنو الوفاء ، والوفاء توأم الصدق ، والصدق من الامان ، ولن يصلح ايام المرء ما لم يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ولقد دعا (ع) الى نشر هذه القيمة الانسانية السامية بين البشر لاهيיתה في رص الصفوف ووحدة الكلمة ووضع الأسس الصالحة لمارستها بما يكفل لها الديمومة والاستمرار ، ولن يتم لها ذلك إلا بضمانت حقوقها المستندة الى الوفاء والاخلاص والمحبة ونكران الذات كما جاء في وصية الحسن (ع) : « ... ومن ظن بك خيراً فصدق

(46) انظر (ح) ج 7 ، ص 33 .

(47) احياء علوم الدين ، ج 2 ، ص 171 .

(48) نفسه ، ج 2 ، ص 171 .

ظنه ، ولا تضيئن حق أخيك اتكالاً على ما بينك وبينه ، فإنه ليس لك بأنك من أضعت حقه »⁽⁴⁹⁾ .

أما العداوة فلا معنى لها في منطق الامام (ع) ، لأنها من شيم النفوس الخبيثة الداعية إلى الحقد والكراهية . لذلك فهو يرفضها حتى في أضيق حدودها ويدعو إلى اعتماد العفو عند المقدرة تيمناً بكتاب الله القائل : « وَأَنْ تَغْفِرُ أَقْرَبَ إِلَى التَّقْوَى » (البقرة / 337) فقال : « إذا قدرت على عدوك ، فاجعل العفو عنه شكرأً للقدرة عليه »⁽⁵⁰⁾ .

٦- سياسة الجار :

في هذا الباب يدعو الامام إلى حسن الجوار واحترام حق الجيرة لأن جيران الأسرة من عوامل هناءتها أو شقوتها وعلى قدر ما يكون بينها من ألف أو خلف ، تحمل الحياة أو تسوء ، لذا فقد تعوذ الناس بالله من جار السوء ، وقال (ع) : « سل عن الرفيق قبل الطريق وعن الجار قبل الدار »⁽⁵¹⁾ .

والوصية بالجار من الأمور التي دعا إلى الإسلام ووضع لها الشرائع والسنن . فقد أحل الله الحيران محلهم من ضمن الذين يتوجب الاحسان إليهم ، فقال عز وجل : « وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً ، وَبِالَّذِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُومِ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجُنُبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً » (النساء / 36) وقال الرسول الكريم : « ما زال جبريل يوصي بالجار حتى ظنت أنه سيورثه »⁽⁵²⁾ . فليس من الإسلام في شيء من يسيء معاملة جاره أو يهضم حقوقه أو يطمع في أشيائه أو يشمت وينكل به . لذلك قال الإمام علي (ع) « واحسن مجاورة جارك تكون مسلماً »⁽⁵³⁾ .

بهذا يكون الإمام علي (ع) قد صاغ نشاطات الإنسان الفكرية والعملية في قوالب اجتماعية سليمة من خلال تربية عمادها القيم والمبادئ السامية . بهدف خلق جيل يؤمن بالحق والخير والتضحية والفضيلة « وهل التربية الاجتماعية سوى تعريف الولد بأصول المعاشرة وحسن المعاملة والأمانة والصدق والغيরية ونكران الذات ومحبة الآخرين وحسن السلوك والتعاون والتضحية »⁽⁵⁴⁾ .

(49) انظر (ج) ، ج ١٦ ، ص ١٠٥ .

(50) نفسه ، ج ١٨ ، ص ١٠٩ .

(51) نفسه ، ج ١٦ ، ص ١٦٣ .

(52) إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢١٢ . تحف العقول ، ص ١٤٠ .

(53) تحف العقول ، ص ١٣٨ .

(54) التربية ، ص ١٨٩ .

ثانياً : التربية الدينية والأخلاقية

الأخلاق ، علم يبحث فيها ينبغي أن يكون عليه الإنسان وما ينبغي أن يعمل ، وبأي شكل يشكل حياته ، ولقد مر هذا العلم بفترات طويلة من النمو والتطور قبل أن تختضنه الفلسفة ويصبح علىًّ له قواعده وأصوله .

خلق الإنسان ، وهو مجهر بكثير من القوى والملكات ، وبالعديد من الميول والرغبات وال حاجات ، فهو المخلوق الحر الذي يعمل ما يشاء وكما يشاء ، وله السلطان التام على أعماله وأفعاله تجاه نفسه أو غيره من بني نوعه . ولم يكن له من حاكم يحكم به على الأمور سوى ذاته . لذا اختلفت الأحكام وتعددت المعايير وأصبح العمل الواحد أخلاقياً في مكان أو زمان ، ومستهجنًا في مكان أو زمان آخرين .

ويظهر أن في الإنسان صوتاً باطنًا يوحى إليه بما ينبغي أن يفعل ، ويساعده على التمييز بين الحسن والسيء ، الحق والباطل ، الضار والنافع ، وهو ما يسمى بالوجдан أو الضمير . هذا الشعور هو الذي كان يحمل الناس على السير في طرق خاصة قبل بحث النظريات الأخلاقية بحثاً فلسفياً بأزمان طويلة . وهو ينشأ إما من غريرة في الإنسان وإما من معتقدات دينية وإما من أحكام تواضع الناس عليها وقرروا العمل بها لما وجدوا فيها الخير والمنفعة لهم في حياتهم العملية . وتأكدت هذه الأحكام بالجري عليها ، ثم أجبر الناس على العمل بقتضاها حتى صارت عرفاً وعادات وأصبح العمل بحسبها أخلاقياً وانتهاكها مخالفًا للأخلاق ، قال زجلو : « العرف بمجموعة أعمال محدودة تواضع الناس عليها اعتباطاً ، وفت في أواسط خاصة ، سبباً في المجتمعات الطبيعية والجنسية كالعشيرة والقبيلة ثم صار بعد انتهاكها تعدياً على الآداب واتباعها فضيلة »⁽⁵⁵⁾ .

وعندما وجه سocrates فكر اليونان إلى البحث في الإنسان كانت الأحكام الأخلاقية متشورة في أقوال الشعراء على شكل حكم وأمثال ، ولم يكن ثم علم خاص بها . لذا قال الفيلسوف الفرنسي « بول جيان » : « إن الشعراء كانوا أول لا هوقي عند اليونان كما كانوا أول واعظ »⁽⁵⁶⁾ .

أما البحث الحقيقي في الحقائق الأخلاقية ، فأول من بدأ به عند اليونان ، أفلاطون وأرسطو ولا سيما أرسطو .

أما في الشرق ، مهبط الأديان السماوية ، فقد تولى هذه المهمة إلى جانب الفلسفه رجال الدين والكهان والوعاظ . لذا إصطبغت فلسفتهم الأخلاقية بالدين الذي أصبح معيار

(55) مبادئ الفلسفة ، ص 64-65

(56) نفسه ، ص 68-69 .

الحكم الأخلاقي . ولقد كان الاسلام من جملة الأديان التي اهتمت بالأخلاق ، فجمع بين الدين والدنيا .

من خصائص التربية الاسلامية هي كونها دينية وأخلاقية وهي تهدف الى تكوين الانسان الفاضل الذي يكتسب من الفضائل بما يضمن له السعادة في الدارين . وهذا ما نلمسه بوضوح لدى التربويين المسلمين القدماء جميعهم ، من خلال عرضهم لأهداف التربية والتعليم . إذ يرى هؤلاء أن الغرض الأساسي للتربية هو إحياء الشريعة وإقام مكارم الأخلاق . يقول الغزالى في رسالة « أيتها الولد » : « أيتها الولد كم من ليال أحبتها بتكرار العلم ، ومطالعة الكتب وحرمت على نفسك النوم ، لا أعلم ما كان الباعث فيه ؟ إن كان نيل عرض الدنيا وجذب حطامها وتحصيل مناصبها والمباهات على القرآن والأمثال ، فويل لك ثم ويل لك ، وان كان قصدك فيه إحياء شريعة النبي ، وتهذيب أخلاقك وكسر النفس الأمارة بالسوء ، فطبو لك ثم طوي لك »⁽⁵⁷⁾ .

إن اهتمام التربية بتكوين الانسان الفاضل ، إنما هو تمهيد لخلق المجتمع الفاضل ، بقيم الروحية والخلقية . ولقد عمل الاسلام على تخلیص المجتمع مما علق به من أدران الجاهلية . وجاء النبي ﷺ الذي قال فيه تعالى مثیباً عليه « وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ » (القلم / ٤) ليبعث الروح في جسد هذه الأمة ، ويتمم مكارم الأخلاق كما قال ﷺ : « إِنَّمَا بعثت لأتكم مكارم الأخلاق »⁽⁵⁸⁾ .

ولا شك أن للعبادة وذكر الله أثرها في الوجдан الخلقي للانسان ، إذ تكثر فيه الرغبة إلى الحيرات والعمل الصالح ، وتقل في الرغبة إلى الشر والفساد والذنوب . هذا يعني أن الدين يزيل التزعزعات الشريرة من النفوس ويستبدلها بالميل إلى الخير والبر والعمل الصالح .

ولقد حفل « بهج البلاغة » بكثير من خطب الامام علي (ع) الداعية إلى الالتزام بحدود الله ، لأنها تعصم عن الرذائل . جاء في إحدى هذه الخطب بعد تأكيد شديد على الصلاة « وإنها تحت الذنوب حتى الورق ، وتطلقها إطلاق الربرق »⁽⁵⁹⁾ . وجاء في خطبة أخرى بعد الاشارة إلى عدد من رذائل الأخلاق من قبيل : الطغيان والظلم وال الكبر : « وعن ذلك ما حرس الله عباده المؤمنين بالصلوات والزكوات ومجاهدة الصيام في الأيام المفروضات تسكيناً لأطرافهم وتخسيعاً لأبصارهم وتذليلاً لنفوسهم وخفيفاً لقلوبهم وإذهاباً للخيال عنهم »⁽⁶⁰⁾ .

فالصلاحة عامود الدين وأساس اليقين تنقي القلوب وتغسل الخطايا وتذهب بالذنوب

(57) رسالة « أيتها الولد » للغزالى ، ص 17 .

(58) إحياء علوم الدين : ج ٣ ، ص ١٩ .

(59) انظر (ح) ، ج ١٠ ، ص ٢٠٢ .

(60) نفسه ، ج ١٣ ، ص ١٦٣ .

وتقرب الى الله تعالى ، فيجب تعهدها والقيام بها ، فإنها كانت على المؤمنين كتاباً موقتاً ، إلا تسمعون الى جواب أهل النار حين سألوا ﴿مَا سَلَكُوكُمْ فِي سَقَرَ، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلَّينَ﴾ (المدثر / 42-43) .

وهكذا فالصلة تحت الذنوب حتى الورق وتطلقلها اطلاق الربي . ولقد شبهها رسول الله ﷺ بالحمة تكون على باب الرجل ، فهو يختسل منها في اليوم والليلة خمس مرات ، فما عسى أن يبقى عليه من الدرن . وقد عرف حقها رجال من المؤمنين الذين لا تشغلهن عنها زينة متعة ولا قرة عين ، من ولد ولا مال كما قال تعالى : ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا يَتَّبِعُونَ ذِكْرَ اللَّهِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ﴾ (النور / 37) . وقد أمر تعالى رسوله الكريم بها فقال جل القائل ﴿وَأَمْرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاضْطَرَّرَ عَلَيْهَا﴾ (طه / 132) .

ويالاجمال فالصلة عامود الدين ، وقربان كل تقي وعلم الایمان كما قال (ع) : « علم الایمان الصلة من فرغ لها قلبه ، وقام بحدودها فهو المؤمن »⁽⁶¹⁾ .

أما الزكاة ، فهي كالصلة من القرابين التي يتقرب بها العبد الى الله . وهي فريضة اجتماعية واجبة ، فرضها الله تأكيداً لمبدأ التعاون بين الناس من أجل الصالح العام وخاصة الأغلبية الفقيرة منهم ، على أن يكون بذلك عن طيب خاطر .

أما الصوم ، فهو إحدى العبادات الكبرى التي فرضها الله في جميع رسالاته على البشر وعلى مدى التاريخ ، يشهد بذلك قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ﴾ (البقرة / 183) . وللصوم كغيره من العبادات ، هدف تربوي يتمثل في تنمية الضمير الأخلاقي في داخلهم ، والحس الانساني في سلوكهم ، من أجل التضامن الاجتماعي في علاقتهم داخل المجتمع ، وإيجاد روح الانضباط والنظام في حياتهم العامة . وقد عبر الله تعالى عن هذا الهدف التربوي بالتقوى فقال ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُؤْمَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾ (الحج / 37) . والتقوى ذات مضمون اجتماعي وسياسي إلى جانب مضمونها الروحي ، إذ لا تعبر فقط عن الحالة الروحية وحدها بل هي في الحقيقة نظرة إلى ما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان في المجتمع .

فالصوم من هذا المنظور ، عمل تجاري يقوم به الإنسان ليتحسن آلام الآخرين ، ويدرك من خلال التجربة الشخصية حاجتهم ، فيكون أكثر استعداداً للعمل بنفسه والتعاون مع الآخرين في المجتمع والدولة لتنمية هذا الاحساس ونشره بين فئات المسلمين . والصوم في الوقت ذاته عمل انضباطي يمارس الصائم ضبط النفس والطاعة الوعائية أمام الإغراءات التي تقدمها له الحياة اليومية فتدعوه إلى العدل وعدم الظلم . وهذه النقطة عظيمة الأهمية في

(61) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 206 .

التربية الحضارية ، لأن مقياس قدرة أمة من الأمم على صنع حضارة ، تتناسب طرداً مع قدرة أفرادها وجماعاتها على الانضباط والتقييد بالنظام . ومن المعلوم أن غلو الروح الفردية يشجع على انطلاق الرغبات الأنانية في المجتمع لدى الأفراد والجماعات ، ويؤثر بالتالي على التماسك الاجتماعي ، ومن ثم فإنه في المدى البعيد ، يؤثر على قدرة الأمة وعلى مدى ثباتها أمام التحديات والنكبات .

من هذا المنطلق ، فإن الصوم ضرورة تربوية لمواجهة تيار الترف وما يؤدي إليه انحلال يطبع حياتنا شيئاً فشيئاً ، ويطغى عليها بتأثير نمط الحياة الغربي ، الذي يجعل المتعة الشخصية والرفاه والراحة غايات مقدسة على حساب الشعور بالمسؤولية الإنسانية تجاه الآخرين وتجاه المجتمع الذي نعيش فيه .

من هنا يبدو الارتباط الوثيق بين الدين والأخلاق في التنشئة الخلقية التي تكلم عنها الإمام علي . وهذا منطق الصواب ، لأن الدين يتضمن الكثير من الأوامر والنواهي التي تأمر الإنسان بفعل الخير وتنهى عن فعل الشر .

١- معنى حسن الخلق :

تكلم كثير من الفلاسفة والحكماء فيحقيقة حسن الخلق ولم يتوصلا إلا لبعض نتائجه دون أن يستوعبوا حقيقته بل ذكر منهم ما خطر له منها وما كان حاضراً في ذهنه . ولقد اعتبر الغزالي نفسه من توصلوا إلى الكشف عن هذه الحقيقة فقال : « فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية . فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة ، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً »⁽⁶²⁾ .

هذا المعنى الذي تكلم عنه الغزالي ، لا يوضح فيها إذا كان الخلق أمر مركوز ومطبوع في الجبلة منذ الميلاد ، أم أنه مكتسب بالمران والعادة طيلة أيام الدنيا ومع ذلك فإن إيجابيته تكمن في جعل الخلق شيء طبيعي يصدر عن النفس تماماً كصدر النور عن الشمس من غير فكر ولا روية لأن التكلف يوحي بالرياء والماروغة وغير ذلك من الأفعال القبيحة .

ولقد كان الإمام علي (ع) أبدع تصويراً وأشكل إحاطة بحقيقة حسن الخلق من خلال شرحه لحال العارف المطلق الذي خصه الله بالطاف بحيث تصدر عنه الأفعال بالفطرة ومن غير فكر وروية تتأكد بالممارسة العملية الصادقة . من ذلك قوله : « عباد الله ، إن من أحب عباد الله إليه ، عبدأً أuanه الله على نفسه فاستشعر الحزن ، وتمجلب الخوف فزهر مصباح المدى في قلبه وأعد القرى ليومه النازل به فقرب على نفسه بعيد ، وهون الشديد نظر

(62) أحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

فأبصر ، وذكر فاستكثرا وارتوى من عذب فرات سهلت له موارده ، فشرب نهلاً ، وسلك سبيلاً جدداً ، قد خلع سرائيل الشهوات وتخلى عن المموم الا هما واحداً انفرد به فخرج من صفة العمى ومشاركة أهل الهوى وصار من مفاتيح أبواب الهوى ومغاليق أبواب الردى ، وقد أبصر طريقه وسلك سبيله ، وعرف متاره ، وقطع غماره واستمسك من العرا بأوثقها ، ومن الحبل بأمتها فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس ، قد نصب نفسه لله سبحانه في أرفع الأمور ، من إصدار كل وارد عليه ، وتصير كل فرع الى أصله ، مصباح ظلمات ، كشاف عشوارات ، مفتاح مهمات دفاع معضلات ، دليل فلوات ، يقول فيفهم ، ويسكت فيسلم ، قد أخلص الله فاستخلصه ، فهو من معادن دينه ، وأوتاد أرضه قد ألزم نفسه العدل فكان أول عدله نفي الهوى عن نفسه يصف الحق ويعمل به ، لا يدع للخير غاية إلا امها ، ولا مضينة إلا قصدها ، قد أمكن الكتاب من زمامه ، فهو قائد وإمامه ، يحمل حيث حل ثقله ، وينزل حيث كان منزله ⁽⁶³⁾ .

هذا النص يسر حقيقة حسن الخلق بكونه لطفاً هلياً أمد الله به أخلص عباده اليه ، يختار عنده الحسن ويتجنب القبيح من غير رؤية واعمال فكر . ولقد حدد الطرق التي ينبغي أن يسلكها العارف كي يخصله الله بلطشه ، وهذه الطرق تتمثل بالعبادة والزهد وطلب العلم وقول الحق .

أما العبادة ، فهي في الاخلاص لله والتورع عن محارمه والاستكثار من ذكره والتفرد بمناجاته ومطالعة أنوار عزته حتى تتكيف نفسه بتلك الكيفية العظيمة الاشراق .

ويظهر الزهد في قطع علاقته بالدنيا والتخلی عن همومها الا هما واحداً وهو أن يلقي الله راضياً مرضياً ، وان يطلب العلم ويهتدى بنوره لنهر السبيل الحق حتى يصبح قادراً على كشف المهمات وحل المعضلات . ويتمكان من دينه ويسلك بوحي منه ويجيب بالحق عن كل سؤال وان يحكم بالعدل ويلزم نفسه به ويقول الحق ولو كان عليه .

هذه الطرق إذا سلكها الانسان استخلصه الله وأيده بلطشه فصارت تصدر عنه الأفعال بالطبع لا بالتكلف . وهكذا فإن حسن الخلق يتتأكد بالممارسة الدينية والدينوية السليمة ويصبح من سجايا النفس الطبيعية فيصدر عنها بعون الله من غير فكر أو رؤية .

تلك هي أبرز معالم التربية الخلقية التي اعتمدتها الامام علي (ع) في سبيل اعداد الانسان العامل المؤمن الذي اهتدى بنور العلم والایمان الى نهر السبيل الحق وتغلب على نفسه الامارة بالسوء وسلك طريق العلم والعمل بوحي من ضميره الخلقي وحق له أن يكون من

⁽⁶³⁾ انظر (ح) ج 6 ، ص 363 - 364.

خلفاء الله في أرضه ، الذي يخضع فكراً وسلوكاً لأحكامه وتعاليمه الداعية إلى عمارة الأرض وصلاحها لخير العباد وصلاحهم .

2 - طرق التهذيب المслكي :

إن طبيعة الإنسان قابلة للتغيير والتكييف بال التربية والتعليم ، وقد زعم البعض بعدم القدرة على تعديل الخلق نظراً لعدم تغير الطباع ولو كان الأمر كذلك « لبطلت الوصايا والمواعظ والتآديبات ولما قال رسول الله ﷺ : حسنتوا أخلاقكم » (٤٤) .

ومن الطرق التي اعتمدتها (ع) في التهذيب المسلكي هي :

أ - القدوة الحسنة :

وأعني بها مواجهة الناس بالسلوك الحسن بحيث تكون قدوة لهم في ممارسة الفضائل والمكرمات والطاعات واجتناب الرذائل والمحرمات ، لأن من يروم اصلاح غيره يجب أن يبدأ بنفسه أولاً . فإذا كان المرشد منافقاً لنفسه ودينه ، تابعاً لأهوائه وميوله ذهب ارشاده مع الريح وهذا نوع من السفه ، بل هو السفة كلها . فيقول : « من نصب نفسه للناس إماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره . ولتكن تأدبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه ، ومعلم نفسه ومؤذبها أحق بالاجلال من معلم الناس ومؤذبهم » (٤٥) .

ولقد كان الإمام علي (ع) يعطي المثل من نفسه في كل عمل يدعو إليه أو كلام يأمر به لأنه يكره التلون في الأخلاق والتناقض بين الأعمال والأقوال ، وما ظلم من ساوي الناس بنفسه فيقول : « إني لارفع نفسي عن أن أنهى الناس عما لست أنتهي عنه أو أمرهم بما لا أسبقهم إليه بعملي أو أرضى منهم بما لا يرضي ربِّي ، إني لا أحثكم على طاعة إلا وأسبقكم إليها ، ولا انهاكم عن معصية إلا وأنناهى قبلكم عنها » (٤٦) .

ب - المربى الجيد :

لشخصية المربى دورها الهام في تشكيل نفوس المتعلمين ، وقد أوصى الحكماء والمربيون بضرورة أن يتولى مهمة التربية والتهذيب من تتوفر فيهم الصفات الحسنة والخصال الحميدة لأن « من لم يصلح خلائقه لم ينفع الناس تأدبيه » (٤٧) كما قال الإمام (ع) . فالمربى الجيد يستطيع أن يسمو بأمته ويضعها في مصاف الأمم المتحضرة والمتقدمة من خلال تزويدها بالطاقات البشرية الصالحة . لهذا فإن أهميته تتعدى أهمية المناهج والقوانين والأنظمة المتبعة . يقول الإبراشي : « ليست المناهج والقوانين المدرسية والأبنية الفخمة والأجهزة العظيمة بأكثر

(٤٤) احياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 55-56.

(٤٥) انظر (ح) ج 18 ، ص 22.

(٤٦) الغرر والدرر ، ص 93.

(٤٧) انظر (ح) ج 20 ، ص 263.

أهمية في التربية والتعليم من المدرس ، فإن له أثراً كبيراً في التلميذ ، في عمله وأدبه وفي عمله ومهارته ، فمن الحال أن يرتقي مستوى التعليم إلا إذا أوجد له مدرسوون قدرون ، مخلصون في عملهم ، خبريون بمهنتهم واستفادوا من تجاربهم وارشادات غيرهم ⁽⁶⁸⁾ .

من هذا المنطلق فقد اشترط (ع) على من يتولى هذه المهمة الصعبة أن يكون له « قوة في دين وحزمًا في لين ، وایمانًا في يقين ، وحرصًا في علم ، وعلماً في حلم ... الخير منه مأمول ، والشر منه مأمون ... يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه ... لا يضار بالجار ولا يشمث بالمصابيح ولا يدخل في الباطل ... نفسه منه في عناء ، والناس منه في راحة ... » ⁽⁶⁹⁾ . إلى غير ذلك من القيم الخلقية والأدبية والدينية والاجتماعية .

ج - العشرة :

وللعشرة دورها في تكوين خلق الإنسان ، لأن الصاحب معتبر بصاحب ، والسبايا والخصال إنما تتأثر وت تكون بجو العشرة وما يكتنفه من قيم ومبادئ ، لذلك كان الإبرار قرناً للخير والخلق الحسن وكان الاشرار قرناً للشر والخلق السيء ، وما ذلك إلا لأن « سوء الخلق يدعى ، وذاك أنه يدعو صاحبك إلى أن يقابلوك بمثله » ⁽⁷⁰⁾ . كما يقول الإمام (ع) .

د - الثواب والعقاب :

ونعني به التهذيب بالترغيب والترهيب ، وهو من المبادئ التربوية الهامة التي تأخذ بها التربية الحديثة ، لأن الثواب يرغب بعمل الخير ويدعو صاحبه إلى المتابرة عليه . أما العقاب فإنه ينهي عن الشر ويردع عن فعلسوء .

جاء في عهد الأشرف : « ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء ... ، والزم كلام منهم ما ألزم نفسه » ⁽⁷¹⁾ .

3 - معرفة أخلاق النفس :

لكي يتمكن الإنسان من معرفة أخلاق نفسه ، لا بد له من سلوك طريقين : معرفة نفسه بنفسه ، ومعرفة نفسه بالآخرين .

أ - معرفة نفسه بنفسه :

إن من أبغض خلائق الله رجالاً استسلم إلى نفسه فشغل بها ونسي خالقه ، فجأر عن قصد السبيل وخطط في الباطل ، فكان من نفسه في عناء والناس منه في بلاء .

(68) التربية والحياة ص 171 .

(69) أنظر (ح) ج 10 ، ص 148-149 .

(70) أنظر (ح) ، ج 20 ، ص 290 .

(71) نفسه ، ج 17 ، ص 44 .

والنفس أماره بالسوء لما جبت عليه من حب الشهوات ، فلا بد من زجرها بالعقل ومراقبتها باستمرار حتى لا تستحوذ علينا الرغبات والأهواء فتؤدي بنا إلى ال�لاك . لذا «فمن شغل نفسه بغير نفسه ، تحيز في الظلمات وارتباك في الهمم ، ومدت به شياطينه في طغيانه ، وزينت له سيء أعماله»⁽⁷²⁾ كما يقول الإمام (ع) .

وكلما أمعن المرء في مراقبتها وحاسبيها على أخطائها واستدرك ذلك بالتوبه والمغفرة ، وقوم اعوجاجها بالعقل والضمير والوجدان ، كلما انقادت اليه بسلامة وتمكن من السيطرة عليها فلا ترديه في مهاوي البؤس والرذيلة فيكون اتعاظه بنفسه أقوى أثراً وأبلغ حجة من ععظ الناس له لأن ، «من لم يعن على نفسه حتى يكون له منها واعظ وزاجر ، لم يكن له من غيرها لا زاجر ولا واعظ»⁽⁷³⁾ كما يقول الإمام (ع) أيضاً . ومن كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوبه ، فإذا عرف العيوب أمكنه العلاج ، ولكن أكثر الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم ، ويرى أحدهم القذى في عين أخيه ، ويعمى عن رؤية العصبي في عين نفسه ، وكفى بالمرء جهلاً لا يعرف قدره .

ب - معرفة نفسه بالأخرين :

إن معرفة أخلاق النفس بالغير ، أفضل من معرفتها بنفسها لما في طباع الإنسان من التغاضي عن عيوبه والتسامح عن كثير من أخطائه . لذا كان لا بد من الاستعانة بمن يصدقونه الحديث عن نفسه ويفيرونها بعيوبها حتى ينظر إليها منعكسة في مرآة نفوسهم . ومن هؤلاء الأصدقاء والأعداء ، لأن الأولين يظهرون له بصدق ما يعتمل في نفسه من محسن ومساوٍ والآخرين يطبّبون في ذكر معايبها فيتجنبها . ومنهم أيضاً أهل الورع والحكمة وأصحاب العلم والأدب ، فيحاكمهم في نفسه حتى يطلع على خفايا الآفات ومطايها التزلل ، فيبتعد عنها ويعمل بوعي آرائهم ومشورتهم ، قال الإمام علي (ع) : «جالس العلماء يكمل عقلك وتشرق نفسك وينتف عنك جهلك»⁽⁷⁴⁾ . وهكذا تظهر نزعة الإمام علي (ع) الاعتزالية في تقديره للعقل .

4 - علامات حسن الخلق

إن الإمام علي (ع) يمثل الأخلاق الإسلامية بأروع معانيها وبكل ما تنطوي عليه من القيم والمبادئ السامية . ولعل قوله السالف الذكر «قيمة كل أمرٍ ما يحسن» هو خير تعبير عن الإنسان الفاضل الذي يريد . والناس أبناء ما يحسون ، وما يحسنه الإنسان يجب أن

(72) انظر (ح) ، ج 9 ، ص 209 .

(73) نفسه ، ج 6 ، ص 395 .

(74) الغرر والدرر ، ص 119 .

يكون متعلقه الایمان لأن الدين يقدس الفضائل كلها وحكمه تؤخذ من حكم العقل لذا كان «النبي رئيس الأخلاق»⁽⁷⁵⁾ كما يقول الامام علي^(ع).

والتفوى تعارض والتفاق في الأخلاق وتماشى مع الطبع وكل ما يصدر من الإنسان يجب أن يكون انتقاداً للطبع والسجية دون تكلف أو رباء . والرجل التقى لا يأخذ الحياة كغاية في حد ذاتها بل وسيلة لغاية أسمى هي إثبات جدارته بخلافة الله في أرضه فيتورع عن البغي ويجهل بالحق ويصبر على الشدائـد ويقتـل التكـلف ولا يتـصنـع في رأـي يـراه أو نصـحة يـسـدـيها أو رـزـق يـيهـه أو مـال يـنـحـه وـيـتـواـضـع وـلا يـتـكـبـر وـتـكـون عـلـاقـتـه بـغـيرـه مـبـنيـة عـلـى الصـراـحة والخـلـق والصـدـق وـسـلـامـة القـلـب فـلـا يـحـسـد وـلـا يـبـخل وـلـا يـبـكـر وـلـا يـحـقد .

لذلك فإن الامام حدد^(ع) مكارم الأخلاق في عشر خصال هي⁽⁷⁶⁾ .

- أ - السخاء .
- ب - الحياة .
- ج - الصدق .
- د - اداء الأمانة .
- ه - التواضع .
- و - الغيرة .
- ز - الشجاعة .
- ح - الحلم -
- ط - الصبر .
- ي - الشكر .

أ - السخاء : السخاء خلق من أخلاق الله تعالى ورسوله الكريم والمؤمنين الصالحين . وهو وسط بين طرفين كلاهما رذيلة الاسراف والتقتير لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُشْرِفُوا وَلَمْ يُفْتَرُوا وَكَانَ يَبْيَنُ ذَلِكَ قَوْمًا﴾ (الفرقان / 67) ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عَنْقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْط﴾ (الاسراء / 29) و «قول النبي ﷺ : «السخاء شجرة من شجر الجنة أغصانها متولدة الى الأرض فمن أخذ بغضنه منها قادة ذلك الغصن الى الجنة»⁽⁷⁷⁾ .

ولقد عنىت التربية العلوية بغرس هذه الفضيلة وتنميتها في أعماق النفس البشرية لكونها من أعظم النزعات الشريفة التي تؤدي الى تماسك المجتمع وشيوخ المحبة والودة بين

(75) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 47.

(76) نفسه ج 20 ، ص 275.

(77) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 243.

أفراده كما تقضي على مختلف العادات السيئة من الحرص والطمع واكتساب المال بطرق ملتوية . فالمال وسيلة وليس غاية وهو سلاح ذو حدين فقد يستعمل للفساد لأن « المال مادة الشهوات »⁽⁷⁸⁾ . وقد يستعمل للبناء وقد أوجده الله لحكمة وهي تأمين حاجات الناس والاقتناء بقدر الضرورة منها وبذله وامساكه بقدر الواجب ذلك أن البخل مذموم في عرف الامام (ع) لأنه من رذائل الصفات ومساويه الأخلاق وهو من ثمرات حب الدنيا والحرص على حطامها فيقول (ع) : « إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم هو الذي سفك دماء الرجال وهو الذي قطع أرحامها فاجتنبوه »⁽⁷⁹⁾ .

كذلك فهو ينهي عن الاسراف والتبذير في غير محله لأنه من أخلاق الشيطان الذي يزين نعيم الدنيا وينسى نعيم الآخرة . ويدعو الى السخاء والبذل حيث يجب وفي حال الشدة والرخاء فيقول « إذا أقبلت عليك الدنيا فأنفق منها فإنها لا تفني . وإذا أدرست عنك فأنفق منها فإنها لا تبقى وأنشد :

لَا تَبْخَلْ بِدُنْيَا وَهِيَ مُقْبِلَةٌ
فَلَئِسَ يَنْقُصُهَا التَّبْذِيرُ وَالسَّرْفُ
وَإِنْ تَوْلِتْ فَأَخْرَى أَنْ تَجْوِدْ بِهَا
فَالْحَمْدُ لِهَا إِذَا أَذْبَرَتْ خَلْفَهُ »⁽⁸⁰⁾

والعطاء من غير سؤال وعن طيب خاطر كرم وسخاء بالطبع وهو عن مسألة تكلف وتطبيع لسبب أو لآخر فيقول « السخاء ما كان ابتداء ، فإذا كان عن مسألة فحياء وتقديم »⁽⁸¹⁾ .

وهناك فرق بين السخاء والتبذير . فالسخي يبذل بقدر وحسب ما يعلمه الواجب أما المبذل فهو يعطي بلا روية ومن غير حق .

والايشار هو أعلى درجات السخاء لأنه يقوم على بذل المال مع الحاجة اليه . وهو من الصفات الكريمة التي تؤدي الى سمو الانسان وتكامل شخصيته ونكرانه لذاته وتقانيه في سبيل الحق والخير ومن أروع صوره إيثار الرسول الكريم ﷺ حتى قال فيه الله تعالى « إِنَّكَ لَعَلَىٰ
خُلُقٍ عَظِيمٍ » (القلم / 4) وإيثار أهل البيت عليهم السلام ومنهم الامام علي (ع) الذي كان يصوم ويطوي و يؤثر بزواجه حتى نزلت فيه الآية الكريمة « وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى جَهَنَّمَ
مَسْكِنًا وَيَنْهَا وَأَسِيرًا » « وَإِنَّا نَطْعَمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شَكُورًا »
(الإنسان / 8) .

(78) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 143 .

(79) نفسه ، ج 20 ، ص 258 .

(80) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 246 .

(81) انظر ح ، ج 18 ، ص 184 .

ب - الحياة : الحياة من خصائص الانسان المميزة له . وقد جعله الله فيه ليرتدع به عما تنزع اليه نفسه من القبيح فلا يكون كالبهيمة التي همها علفها تلهث في الحصول عليه دون أي رادع خلقي أو إنساني وهو وسط بين رذيلتين الخجل ، وهو محظوظ في النساء والصبيان ومذموم في الرجال ، والواقعة وحقيقةها عدم التورع في تعاطي القبيح . وفضيلة الوسط تقضي بردع النفس عمما لا يقره الدين والعقل والعرف من الحرام .

والحياة أول امارات العقل الداعي الى أن يستحبى الانسان من فعل ما لا يقرره العقل ، ومن لم يفعل ذلك فقد حط من قدره . ومن أخذته الحياة من الناس وعقله ، ولم يستحب من الله فهو جاهل فلو كان عارفاً بالله لما استحب من المخلوق دون الخالق والله تعالى يقول ﴿أَمْ يَعْلَمُ بِإِنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (العلق / 14) .

وهكذا فالحياة لا ينبغى من كبر السن ولا من الخوف ولكن من فضيلة العقل لقوله (ع) «غاية المروءة أن يستحبى الانسان من نفسه وذلك أنه ليس العلة في الحياة من الشيخ كبر سنّه ، ولا بياض لحيته وإنما علة الحياة منه عقله ، فينبغي إن كان هذا الجوهر فينا أن نستحبى منه ولا نحضره قبيحاً» (82) .

والحياة يقضى بالاخلاص مع النفس وذلك بأن يكون ظاهرها وباطنها واحداً ، فلا ظاهر الخير ونبطن الشر ولا نهي عن خلق ثم نأتي بمثله . ومن قلل حياؤه فقد كثر خطؤه وقل ورعيه لهذا كان «الحياة شعبة من الامان» و«من لا حياء له فلا ايمان له» و«الامان عريان ولباسه التقوى وزينته الحياة» (83) ، كما قال الامام علي (ع) .

ج - الصدق : الصدق من المقومات الذاتية للانسان إذ عليه يتوقف توازنه في مختلف شؤون حياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها كما انه عنصر هام في تطور الأمم وتدرجها في ميادين الرقي وال عمران . ولقد كان لسان حال الأنبياء والرسل والأئمة والصالحين من بني البشر وعرض له القرآن في كثير من آياته وأكّد على أهميته وعظيم منزلته ووصف تعالى به نفسه فقال ﴿وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (الأنعام / 146) .

وضدّه الكذب وهو من رذائل الصفات وقبائح الذنوب وفواحش الخلق لذلك فقد نهى عنه الامام علي (ع) تشريفاً للصدق فقال «دع الكذب تكرّماً ان لم تدعه تائياً» (84) ، ولكونه من أعظم الخطايا عند الله .

فالصدق يحفظ كرامة الانسان ويرفع من شأنه بين الناس فيكبر في أعينهم وتعز عندهم

(82) أنظر (ح) ، ج 20 ، ص 338.

(83) نفسه ، ج 19 ، ص 264.

(84) نفسه ، ج 20 ، ص 271.

منزلته ويصدقونه في أقواله وأفعاله . أما الكذب فإنه يحط من قدره ويخفض من منزلته ولا يجني من فعله إلا الذل والمهانة وعدم تصديقه في جميع الأمور حتى ولو فرض أنه كان صادقاً لهذا قال الإمام (ع) « الصدق عز والكذب مذلة ». ومن عرف بالصدق جاز كذبه ومن عرف بالكذب لم يجز صدقه »⁽⁸⁵⁾ .

وفضيلة الصدق أولى بالانسان من رذيلة الكذب لأن فيها تدعيمًا لايمانه وتحقيقاً لانسانيته وترسيخاً لعلاقاته وصلاته معبني جنسه « من عدم فضيلة الصدق في منطقه فقد فجمع بأكرم أخلاقه »⁽⁸⁶⁾ .

وقد يضر الصدق في مصلحة الانسان كما أنه قد يكون سبباً ل كثير من المشاكل مع قرائه . في هذه الحالة فإن الإمام (ع) يؤكد على ضرورة إثارة الصدق حيث يضر لأنـه حق ، على الكذب حيث ينفع لأنه باطل يجعل من ذلك عـلامـةـ الـإـيمـانـ فيـقـولـ « عـلامـةـ الـإـيمـانـ أنـ تـؤـثـرـ الصـدـقـ حـيـثـ يـضـرـكـ عـلـىـ الـكـذـبـ حـيـثـ يـنـفـعـكـ »⁽⁸⁷⁾ .

د - أداء الأمانة : وهي من أقوى الدعائم التي يستند إليها المجتمع السليم كما أنها عنوان لمكارم الأخلاق والفضائل وهي تتضمن رعاية حقوق الله التي أوَّلتُنَّ عليها الانسان من فرائض الدين وواجباته وترك محركاته . كما تشمل رعاية حقوق الناس فلا يطمع بما أوَّلتُنَّ عليه ولا يستعمل الغش ولا التطفيف في الوزن والكيل ولا يتبع عورات الناس ويقول الحق ولو كان مرأً .

ولقد عظِّم الإمام علي (ع) شأن هذه المكرمة وشدد على ضرورة الوفاء بها ويرى أن الانسان أقدر من جميع الكائنات على تحمل عبء الأمانة لأن الله جباه بالقدرة والعقل والارادة وتحمَّل المسؤولية في أداء حقوق الله والناس . ومن ضروب الأمانة :

- الاستشارة ، لأن المستشير في استشارته قد استأمن المثير في أن ينصحه ولا يغشه .
- عدم إفشاء السر لأن الناس إذا ما تعاهدوا على الوفاء والأمانة والثقة لا بد من احترام هذه القيم في حفظ ما تعاهدوا عليه وإذا كان لا بد من هذا الأمر فليكن ذلك بصدق ومن دون تحرير كما يقول الإمام (ع) « وان تتقى الله في حديث غيرك »⁽⁸⁸⁾ .
- المكافأة على العمل الصالح لأن الوعد عليه دين على صاحبه وجب عليه أداؤه كما يقول (ع) « من أداء الأمانة المكافأة على الصناعة لأنها الوديعة عندك »⁽⁸⁹⁾ .

(85) انظر (ح) نفسه ، ج 20 ، ص 329.

(86) نفسه ، ج 20 ، ص 336.

(87) نفسه ج 20 ، ص 175.

(88) نفسه ، ج 20 ، ص 175.

(89) نفسه ، ج 20 ، ص 275.

- الوفاء بالعهد وهو من الأمور الضرورية لحسن سير الحياة وانتظامها وبدونه تفقد الثقة ويطبع الخدر صلات الناس وعلاقتهم فيما بينهم . لذلك فقد أكد عليه الاسلام والزم به المسلمين حتى مع الاعداء كما فعل الامام علي (ع) في عهده للأشر « ان عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة ، فحط عهلك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانة »⁽⁹⁰⁾ .

هـ- التواضع : التواضع من شيم الكرام ومن المزايا الحميدة التي تعنى التربية العلوية بغرتها في نفسية الانسان المسلم لما لها من اثر في تعزيز النفس ورفع شأنها . والتواضع من غير ذل ومسكنة وتتكلف هو خلق أصيل درج عليه الامام (ع) حتى أصبح منسجأً مع طبعه وسجيته فكان يوصي به أولاده وعماله وأعوانه فيقول لعامله مالك الأشتر « فسرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع ... واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تفرغ فيه شخصيتك ، وتجلس لهم مجلساً عاماً فلتتواضع فيه لله الذي خلقك »⁽⁹¹⁾ .

وكان (ع) يرى التواضع لله بعدم مساماته بعظمته والتشبه بجبروته وللرعيه بعدم ظلمها أو التكبر عليها ، لذلك كان التواضع عنده فضيلة لا أشرف ولا أعظم فيقول « التواضع إحدى مصابيد الشرف »⁽⁹²⁾ .

وللتواضع منزلة رفيعة بين الناس فيكثر محبوه ويفرض احترامهم له دون تكلف أو رباء مما يجعلهم يستنفرون لمساعدته ولا يشمون به إذا ما صدر عنه ما يشينه ، لهذا كان التواضع نعمة أنعم بها الله على الصالحين من عباده تشريفاً وتزييناً لهم عن المتكبرين والخاسدين الذين لا يعرفون مدى أهمية هذه النعمة ومبلغ أثرها في رفعه الانسان وتقريمه من الله لهذا فإن « التواضع نعمة لا يفطن لها الحاسد »⁽⁹³⁾ .

و- الغيرة : الغيرة التي يدعوا اليها الامام علي هي من المزايا الحسنة التي تدفع بالمرء الى ان يكون غيوراً على دينه وقومه ووطنه ونفسه . فالغيرة على الدين تقضي بمارسة فرائضه واتباع أوامره ونواهيه والالتزام بأحكامه وشرائعه والجهاد في سبيله ضد المشركين والمنافقين ومن تسول له نفسه النيل منه أو الانحراف عنه ولا يخشى فيه لومة لائم . والغيرة على القوم تمثل في حفظ حقوقهم والدفاع عن مصالحهم والوقوف في وجه من يجرؤ عليهم ويحاول قهرهم واستعبادهم وسرقة أموالهم والعمل من أجل رفع شأنهم وتحسين أوضاعهم في شتى الميادين العلمية والمعيشية والاجتماعية ، حتى يتبوأوا مركزهم في ركب الانسانية الصاعد ويساهموا بدورهم في تقدم المجتمع الانساني .

(90) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 106 .

(90) نفسه ، ج 17 ، ص 85- 57 .

(92) نفسه ، ج 20 ، ص 290 .

(93) نفسه ج 20 ، ص 301 .

والغيرة على الوطن تظهر في الدفاع عنه ضد الاعداء الذين يتربصون به لاحتلاله وسرقة ثرواته وقهر أبنائه، وكما تقضي بالتمسك بترابه والتضحية بالنفس في سبيله حتى يبقى بلدًا حرًا مستقلًا ، والعمل على تطويره وازدهاره في شتى نواحيه السياسية والاقتصادية والمعمارية والثقافية .

أما الغيرة على النفس فتقتضي بتهذيبها وتزكيتها وتنزيفها عمّا يشينها بترك الرذائل والتمسك بالفضائل والقيم الخلقية السامية والاعتياد عليها حتى تصبح من طباعها وذلك بإخضاعها لسيطرة العقل حتى لا تشدّ بها الشهوات عن سوء السبيل .

ز - الشجاعة : الشجاعة من خلق الامام علي (ع) ، ومقاماته يضرب بها الأمثال وهي من الأمور الداعية إلى نبذ الخوف والجبن وقول الحق دون تهيب والتماسك والتوازن في الشخصية بحيث لا تضعف ولا تتراجع عن المواقف السابقة كما أنها عنصر فعال في إحراز النصر في شتى الواقع بفضل ما ينجم عنها من الثبات والاقدام والاصرار .

وللشجاعة أثراً في إحياء النفس وتفتح مداركها، كما أنها تجعل إرادة الإنسان صلبة قوية لا تتصدّع أو تتراجع أمام زوابع الفتنة والأحداث ولا تضعف في مواجهة المصائب والبلایا .

بهذه الإرادة تمكن الرسول الأعظم ﷺ من دك عروش الوثنية والشرك ورفع كلمة الله عالية في الأرض . وبها أيضًا تمكن الامام علي (ع) من حصد رؤوس المشركين وأئمة الكفر والضلال وهو الذي لو تصافرت العرب على قتاله لما فرق منها .

والإرادة القوية تأبى الضيم والعبودية والاستسلام ، وترحب بالتضحية ونكران الذات في سبيل الأهداف السامية وترفض المستحيل وتهزاً بالمصاعب لذلك فهي معيار قيمة الإنسان وسر وجوده . وفيما أن الشجاعة هي مصدر هذه المزايا والفضائل جميعها . فإن الجبن يحرمنا منها ويفقدنا حسناتها لذا قال الامام (ع) : « الجبن منقصة »⁽⁹⁴⁾ .

ح - الحلم : الحلم اسم من أسماء الله، وصفة من صفاته، ومن تحلى به فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة . وقد خصّ الله به صفة أوليائه وأكرم أنبيائه فقال في ابراهيم (ع) : « إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوْأَةٌ حَلِيمٌ » (التوبه / 114) . وقال في رسوله محمد ﷺ : « حُذِّرُ الْعُقُوقُ وَأَمْرُ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ » (الأعراف / 119) .

والحلم من أبرز الفضائل النفسية وأكثر دلالة على سعة الصدر وعلو الهمة والخلق النبيل ، كما أنه « دلالة كمال العقل واستيلائه وانكسار قوة الغضب وتحضيرها للعقل . ولكن

⁽⁹⁴⁾ انظر (ح) ، ج 18 ، ص 87.

ابتداءه التحكم وكظم الغيظ تكلاً . قال رسول الله ﷺ : « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم »⁽⁹⁵⁾ .

والحلم يعني العفو عن المذنب والصبر على الأذى والألم وكتم الغضب . وللامام علي (ع) أقوال كثيرة في مدح هذه الصفة وابنها فقال : « لا عز كالحلم »⁽⁹⁶⁾ . لأن العزة الناجمة عنه لا مثيل لها وقال : « إن أول ما عوض الحليم عن حلمه أن الناس كلهم أعنوانه على الجاهل »⁽⁹⁷⁾ . لأن الحلم عن السفه والجاهل يؤدي إلى المؤازرة عليه لرده .

والحلم وسيلة تستر عيوب الخلق كما أن العقل وسيلة لقمع أهواء النفس لهذا كان « الحلم » غطاء ساتر والعقل حسام قاطع فاستر خلل خلوك بحلنك وقاتل هواك بعقلك »⁽⁹⁸⁾ . وكما أن الآنا حصن السلام فكن ذلك الحلم . وكلاهما من علو الهمة . وعلو الهمة حال متوسطة بين طرفين كلاهما رذيلة : التفتح والدنسة « الحلم والآنا توأمان يتجههما علو الهمة »⁽⁹⁹⁾ .

هذا التعظيم لشأن الحلم وإبراز أهميته على الصعيدين الخلقي والاجتماعي دفع الامام علي (ع) إلى أن يجعله مع العلم أفضل ما يتحلى به الإنسان لأن العلم من دون آنا وتبصر جهل فقال : « رب عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه »⁽¹⁰⁰⁾ . كما جعله من أكثر مقتنيات الإنسان خيراً إذا قيس بالخير الناجم عن المال والولد « ليس الخير أن يكثر مالك وولدك ، ولكن الخير أن يكثر علمك ويعظم حلمك »⁽¹⁰¹⁾ .

تلك هي أبرز سمات فضيلة الحلم ، إنأخذ بها الإنسان وطبقها في مجريات حياته وسائله أمره أكدت إلى رفع الشر ونشر المودة بين البشر بانتفاء الحقد والكرهية من نفوسهم ولذا كان الحلم إحدى وصايا الامام علي (ع) إلى أهل بيته وأصحابه وعماله ، فقال إلى الحارث المذانبي أحد أصحابه : « واكتم الغيظ واحلم عند الغضب وتجاوز عند المقدرة واصفح مع الدولة تكون لك العاقبة »⁽¹⁰²⁾ . وهذه كانت شيمة رسول الله ﷺ وشيمة علي (ع) كما قال ابن أبي الحديد . أما شيمة رسول الله فظفر ببشركي مكة وعفا عنهم في عام الفتح . أما علي (ع) فقد ظفر بأصحاب الجمل وقد شقوا عصا الاسلام عليه وطعنوا فيه وفي خلافته ، فعفا عنهم مع علمه بأنهم يفسدون عليه أمره فيما بعد ويصيرون إلى معاوية ، إما بأنفسهم أو بآرائهم وكتاباتهم وهذا أعظم من الصفحة عن أهل مكة . لأن أهل مكة لم يبق لهم ، لما فتحت ، فتنة يتحيزون إليها ويفسدون الدين عندها .

(95) أحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 176.

(96) نفسه ، ج 18 ، ص 176.

(97) نفسه ، ج 18 ، ص 269.

(98) أحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 178.

(99) انظر (ج) ، ج 18 ، ص 41.

(100) أحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 177.

(101) أحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 178.

(102) أحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 178.

ط - الصبر : الصبر مقام من مقامات الدين ومعناه صمود النفس أمام شهوات الطبع ومقتضيات الهوى ونواتب الدهر وهو خاصة الانس لأن الانسان ولد ضعيفاً لا باعث له الا الشهوة ثم أكرمه الله وجاه بعقل ميزه به عن غيره ليعرف أصله ويميز بين الخير والشر ويقمع شهوات نفسه الأمارة بالسوء حتى يكون جديراً بما اختص به .

والصبر صفة من صفات الله واسم من اسمائه الحسنى وهو يجمع أكثر أخلاق اليمان كالعلفه وضيبيط النفس والشجاعة والخلم وسعة الصدر والزهو والقناعة وغير ذلك . لذلك لما سئل النبي ﷺ عن اليمان قال : « هو الصبر »⁽¹⁰³⁾ .

ولقد حفل القرآن بأيات كثيرة تبرز فضيلة الصبر وتشجع عليه وتضاعف أجره عند الله ومن ذلك على سبيل المثال « وَلَنْجُزِينَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ »⁽¹⁰⁴⁾ (النحل / 96) . وما أثر عن النبي الكريم ﷺ أيضاً قوله : « الصبر كنز من كنوز الجنة »⁽¹⁰⁵⁾ . وقد تواترت عن الإمام (ع) علي أخبار كثيرة تحت عليه وتحذر المتصفين فهو يرى أن الصبر إحدى دعائم اليمان الأربعية بعد اليقين والعدل والجهاد وله أربع علامات : « الشوق والشفق والزهو والترقب » . فمن اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات ومن أشفق من النار اجتنب المحركات ومن زهد في الدنيا استهان بالمصائب ومن ارتفع الموت سارع في الخيريات «⁽¹⁰⁶⁾ وهو علامة اليمان إذ « الإيمان بالحياة والصبر »⁽¹⁰⁶⁾ وقد أتزله (ع) منزلة الرأس من الجسد فقال : الصبر من اليمان بمنزلة الرأس من الجسد ، ولا جسد لمن لا رأس له ، ولا يمان لمن لا صبر له »⁽¹⁰⁷⁾ .

والصبر على نوعين : صبر على ما نحب كالصحة والسلامة والمال والجاه وملاذ الدنيا ، وصبر على ما نكره كالالتزام بالطاعات والعبادات واجتناب المعاصي وبلاء الآخرة وما ينزل بنا من مصائب الدهر ونواتبه وأذى الناس وظلمهم .

والصبر عن المعاصي من أشد أنواع الصبر لأنه يتصل مباشرة بطبيعة النفس الإنسانية كالغيبة مثلاً . فهي « جهد العاجز »⁽¹⁰⁸⁾ كما قال الإمام علي (ع) ومعناها أن تذكر الإنسان بما يكرره لأسباب تتنم عن سوء الخلق لشفاء الغيط أو الحسد أو التفكك بذكر عيوب الغير . لذلك فقد نهى عنه الإمام (ع) وقال : « إنما ينبغي لأهل العصمة المصنوع إليهم في السلامة أن يرحموا أهل الذنب والمعصية »⁽¹⁰⁹⁾ . ومن لم يقدر على ذلك أوجب عليه الإمام العزلة والانفراد للاشتغال بأمور العبادة ومحابية الناس والاهتمام بعيوب النفس فالعزلة مثل هؤلاء

(103) إحياء علوم الدين ، ج 4 ، ص 67.

(104) نفسه ، ج 4 ، ص 61.

(105) نفسه ، ج 18 ، ص 142.

(106) نفسه ، ج 18 ، ص 276.

. (107) نفسه ، ص 232.

(108) نفسه ، ج 9 ، ص 66.

(109) نفسه ، ج 9 ، ص 59.

خير لهم من مخالطة وذكر عيوبهم قال (ع) : «أيها الناس طوي لمن شغله عيوبه عن عيوب الناس . وطوي لمن لزم بيته وأكل قوته واشتغل بطاعة ربها وبكى على خطيئة فكان من نفسه في شغل والناس منه في راحة»⁽¹¹⁰⁾ .

والصبر على بلاء الله دليل الاعيان وحسن اليقين وهو من الشدة بحيث لا يقدر عليه إلا الأنبياء والصديقين يقول ﷺ : أسألك من اليقين ما تهون علي من مصائب الدنيا⁽¹¹¹⁾ .

أما الصبر على أذى الناس وعدم مقابلتهم بالتشفي والانتقام فهو من شيم الابرار والأخيار . فعندما نفي أبو ذر إلى السربذة ، وقف على (ع) وأهل بيته وأصحابه يودعونه ويؤسونه بالصبر فقال عقيل : «... واصبر فإن الصبر كرم واعلم أن استقالك الصبر من الجزع ، واستبطأك العافية من اليأس فدع اليأس والجزع» وقال الحسن (ع) : «فاسأل الله الصبر والنصر واستعذبه من الجشع والجزع فإن الصبر من الدين والكرم ، وإن الجشع لا يقدم رزقاً والجزع لا يؤخر أجلها»⁽¹¹²⁾ .

وتحتختلف شدة الصبر باختلاف قوة المصيبة وضعفها ولا يعني ذلك أن الله يعطي الصبر ما يعادل المصيبة شدة وضعفاً لأن مصدر الصبر هو العقل والإيمان كما قلنا إنما يعني أن مرارة الصبر تكون على قدر المصيبة أما مجالاته فهو في الأمور التالية :

- الصبر على مشقة العباد وما توجبه من إكراه النفس وقهراً شهواتها وفي ذلك الفوز الأكبر لأن «الصبر على مشقة العباد ترقى بك إلى شرف الفوز الأكبر»⁽¹¹³⁾ .

- الصبر على الحق . لا خلاف في أن الإمام علي (ع) كان يرى نفسه بأنه أحق بالخلافة من جميع الصحابة وقد احتاج على ذلك بالحسنى فقال : «لنا حق فإن أعطيناه وإلا ركبنا اعجاز الآبل وإن طال السرى»⁽¹¹⁴⁾ .

- الصبر على الألم : فهو يدعو إلى التجدد وعدم المقاومة ، إلا إذا استفحلا الأمر واستعصى وأصبح من الضروري مواجهة الداء بالدواء ؛ إذ ربما كان الدواء داء والداء دواء ، لذلك قال : «امش بದائك ما مشي معك»⁽¹¹⁵⁾ .

- الصبر على المكره : لأن مصائب الحياة كثيرة فلا يجدي معها البكاء الطويل ولبس الحداد حتى لا نعيش حياتنا في حسرة وكآبة فلا بد من الصبر على ما لا بد منه ونرضي بالحياة

(110) أنظر (ح) ، ج 10 ، ص 33 .
 (111) أحياء علوم الدين ، ج 4 ، ص 72 .
 (112) أنظر (ح) ، ج 8 ، ص 253-254 .
 (113) نفسه ، ج 20 ، ص 278 .
 (114) أنظر (ح) ، ج 18 ، ص 132 .
 (115) نفسه ، ص 138 .

وقوانيتها ونوميسها ولا نحاول تغيير طبيعتها . لذلك قال الامام (ع) : « اغض عن القذى والالم ترضى أبداً »⁽¹¹⁶⁾ .

اما فوائده فهي كثيرة لأن الصبر خشبة الخلاص للانسان فهو من الفضائل التي لا يمكن لمن يتحلى بها أن توقفه فيها يكرهه لأن « الصبر مطية لا تكتبو »⁽¹¹⁷⁾ - فهو يساعد الانسان على تحمل الأذى والمصيبة وتخرج الغيظ . وهذا ما لا يستطيعه إلا من غلبت على نفسه الشجاعة والثبات لهذا كان « الصبر شجاعة »⁽¹¹⁸⁾ ولولا هذا الصبر لما قامت للإسلام قائمة إذ على صخرته تحطم الكفر والشرك .

- والصبر وسيلة للقضاء على أهواء النفس وشهواتها بحيث يردع الانسان عن الانصياع لنفسه والاستسلام لها لأن « عزيمة الصبر تطفئ نار الموى »⁽¹¹⁹⁾ .

- وهو أيضاً وسيلة لتحقيق النصر منها طال الزمن لأن تحمل الصعب والثبات في الواقع كفيلان بتحقيق ما يصبو اليه الانسان لذا فقد أوصى به الامام (ع) فقال : « واستشعروا الصبر فإنه أدعى الى النصر »⁽¹²⁰⁾ وقال : « لا يعدم الصبور الظفر وان طال به الزمان »⁽¹²¹⁾ .

- والصبر مر لا شك في ذلك ، أما الجزء فهو أكثر مرارة ومن لم يخلصه الصبر من هموم الدنيا كان الجزء أكثر قدرة على زيادة هموم الانسان حتى يهلكه لأن « من لا يفعه الحق يضره الباطل ومن لا يستقيم به المدى يجرّ به الضلال الى الردى »⁽¹²²⁾ .

ي- الشكر : الشكر خلق من خلق الربوبية اذ قال تعالى ﴿ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ ﴾ (التغابن / 17) . ولقد قرن الله الذكر بالشكر عندما قال : ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ ﴾ (البقرة / 152) . وقطع تعالى بالتأكيد مع الشكر فقال : ﴿ وَلَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ (ابراهيم / 7) . وجعله تعالى مفتاح كلام أهل الجنة ﴿ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعَدَنَا ﴾ (الزمر / 74) .

والشكر من شيم الأنبياء والمرسلين والأئمة الميسنين ومعناه حمد الله على نعمه الكثيرة واستعمال هذه النعم في محاباه من الأعمال . وحمد الله سبحانه من أفضل العبادات وهذا افتتحت به الصلاة وفاتحة الكتاب والمراسلات وهو يقضي بشكر النعم ومجده وتعظيمه وتوجيهه لقول الامام علي (ع) « الحمد لله الذي جعل الحمد مفتاحاً لذكره وسيباً للمزيد من فضله ودليلًا على آلاء وعظمته »⁽¹²³⁾ .

(120) نفسه ، ج 2 ، ص 60.

(116) نفسه ، ج 19 ، ص 34.

(121) نفسه ، ج 18 ، ص 366.

(117) نفسه ، ج 20 ، ص 256.

(122) نفسه ، ج 2 ، ص 91.

(118) نفسه ، ج 18 ، ص 90.

(123) نفسه ، ج 9 ، ص 222.

(119) نفسه ، ج 20 ، ص 263.

والشكر مقام من مقامات السالكين الى الله تعالى وقد مارسه الامام علي (ع) قولهً وفعلاً وجعله طالع خطبه ورسائله وأوصى أهله وأصحابه بضرورة التقرب الى الله به استدرازاً لنعمه ورحمته ورضوانه لأنه من أشرف العبادات وأشرف الأدعية . والشكر على نعم الله يقضى باستعمالها في أعمال البر والاحسان فيكون ذلك سبباً لزيادتها واستدامها كما قال الامام علي (ع) « استنزلوا الرزق بالصدقة »⁽¹²⁴⁾ وقوله : « من أعطي الشكر لم يحرم الزيادة »⁽¹²⁵⁾ ومن أصناف النعم الغنى . والغنى بغير شكر جحد وكفر وعدم استحقاق . فإذا كان العفاف زينة الفقر فإن الشكر زينة الغنى .

ومنها أيضاً الصحة وهي من أفضل نعم الله إلا أنه ينبغي على الإنسان أن لا يفتر بمفوار ماله وصحته لأن « الدهر يومان : يوم لك و يوم عليك فإذا كان لك فلا تبطر وإذا كان عليك فاصبر »⁽¹²⁶⁾ . والغنى لا يكون بغير عمل لأن المال لا ينزل من السماء ولكن الله يجود به على من جد في سبيله شرط أن يطلبه من وجهه الحلال كما في وصية الامام (ع) لولده الحسن (ع) : « فخفض في الطلب وأجل في المكتسب »⁽¹²⁷⁾ ، والا يجور به على نفسه وأهله وأخوانه ويشكر الذي أقدره على ذلك .

ومن النعم أيضاً ما يفضل به الإنسان على غيره كالعلم والأدب والخلق الجميل وما توجبه من حمدته تعالى وشكريه على ما حياه به بقوله (ع) : « وأكثر أن تنظر إلى من فضلت عليه فإن ذلك من أبواب الشكر »⁽¹²⁸⁾ .

ومنها أيضاً ما نعم به تعالى على المتدين من عباده بهدايتهم إلى طاعته وإبعادهم عن معصيته فيكون الشكر علامة تميزهم عن الجاحدين فيشكروا الله هدايتهم أنفسهم ويهذبون هداية أهل الذنوب وانقاذهم من التهلكة بالمعونة الحسنة لقول الامام علي (ع) : « إنما ينبغي لأهل العصمة والمصنوع إليهم في السلامة أن يرحموا أهل الذنوب والمعصية ويكون الشكر هو الغالب عليهم وال الحاجز لهم ... »⁽¹²⁹⁾ .

تلك هي أفضل الخصال الخلقية التي دعا إليها الامام علي (ع) وشجع على ضرورة التحلي بها باعتبارها الأداة الفضل لتكون الإنسان الفاضل القريب من الكمال .

5 - الخصال المذمومة

أما الخصال المذمومة التي نهى عنها الامام علي (ع) وحذر منها فهي كما يلي :

أ - الغضب : وهو من الانفعالات الحادة المؤدية إلى تعطيل قوى الإنسان الادراكية

. (128) نفسه ، ج 18 ، ص 42.

. (124) أنظر (ح) ، ج 18 ، ص 335.

. (129) نفسه ، ج 9 ، ص 59.

. (125) نفسه ، ج 18 ، ص 331.

. (126) نفسه ، ج 16 ، ص 93.

والسلوكية بحيث يخرج عن حدود النشاط المعتمد المنظم والسوبي . كما انه من الأسباب الداعية الى إثارة الاحقاد والضغائن الكامنة . والحقيقة فيه ضرب من الجنون ، عاقبته التدم ، لأن الانسان يسلك بوحي من انفعالاته الحادة التي تخرجه عن التفكير السوي . وقد عبر الامام عن ذلك بقوله : « الخلة ضرب من الجنون لأن صاحبها يندم ، فإن لم يندم فجنونه مستحكم »⁽¹³⁰⁾ .

ب - الخوف : وهو من الانفعالات المؤدية الى اضطراب السلوك وفقدان التوازن وسوء استعداد الفرد وتأهيه ولياقته لأداء أي عمل جدي ذو أهمية ، مما يؤثر على كفاءته الانتاجية ، وزعزعة علاقاته الاجتماعية والانسانية لذلك فإن التربية العلوية تسعى الى تخلصه من شبح الخوف ، حتى تطمئن نفسه ويعيش في أمن واستقرار ، على الا يكون الخوف الا من الله تعالى ، فإذا استقر في أعماق النفس الإنسانية ، حجبها عن المعاصي والأثام ودفعها الى اعمال البر والخير والفضيلة .

ج - الحسد : وهو من الصفات المذمومة والخبيثة ، والأخلاق الدينية كما قال الامام علي (ع) : « الحسد خلق دنيء »⁽¹³¹⁾ ، وله آثاره السيئة على علاقات الانسان بغيره . كما أن أثره في اعلال الجسم لا يخفى على أحد لأن انشغال الذات والتفكير بما لدى الآخرين ، يؤدي الى ضعف الجسم ومن ثم مرضه ، لذا كانت « صحة الجسد من قلة الحسد »⁽¹³²⁾ كما قال (ع) ، فمزاج البدن تابع لأحوال النفس ، فإذا ما درجت على الحسد أودت بالجسم الى التهلكة ، ليس ذلك فحسب ، بل ان الحسد ، وهو الخطيئة الأولى التي أدت بابن آدم الى قتل أخيه حين حسده ، ان الحسد هذا ، من الأمراض المؤدية الى تفكك المجتمع ونشر العداء والاحقاد بين الناس .

د - الحرص : وهو من العادات السيئة التي تدفع الانسان الى السعي المتواصل لتحصيل المال ، والتعلق بالدنيا وإغفال الآخرة . كما أنه يبعده عن محاسن القيم والفضائل كالقناعة والشفقة والزهد وغير ذلك ، كما ويرميه في المتاعب ويحرمه الراحة والاستقرار النفسي ، ويقحمه في الذنوب كما قال (ع) ، « الحرص وال الكبر والحسد دواع الى التفحش في الذنوب »⁽¹³³⁾ ، ويكون أيضاً عرضة للذمة الناس أما نصيبيه منه فيكون أقل بكثير من أثره في هدر كرامته لأن « الحرص ينقص من قدر الانسان ولا يزيد في حظه »⁽¹³⁴⁾ كما يقول الامام (ع) .

هـ - البخل : وهو خلق من الأخلاق الرديئة ، وعادة من العادات السيئة ، وثمرة من .

(130) انظر (ح) ، ج 19 ، ص 96.

(131) نفسه ، ج 20 ، ص 300.

(132) نفسه ، ج 19 ، ص 97.

(133) نفسه ، ص 301.

(134) نفسه ج 20 ، ص 328.

ثمرات حب الدنيا . وهو عار على الانسان لأن « البخل جامع لمساوئ العيوب »⁽¹³⁵⁾ كما قال (ع) كالشح على النفس والعيال ، وعدم البذل في اعمال العروف والتتعلق بحطام الدنيا ، كما انه وسيلة لطرد الايمان من القلب ، إذ « لا يجتمع شح وایمان في قلب أبداً »⁽¹³⁶⁾ .

و - الجبن : الجبن بيت النفس ويسلب طاقات الانسان ويجعله أسير المواجه والأوهام ، بلا إرادة ولا قدرة ، لذا « كان الجبن منقصة »⁽¹³⁷⁾ ، كما يقول الامام (ع) .

ز - الطمع : الطمع من العادات السيئة لأنه ضد القناعة ، ومن دان به ، فقد حقر نفسه وشغلها بما يفسدها لقوله (ع) « ازرى بنفسه من استشعر الطمع »⁽¹³⁸⁾ . وهو من الرذائل المؤدية الى الفساد والضلال ، لأنه يقود الى الذل والهوان والعبودية والكذب والخيانة والظلم والبغى ، لذا كان « الطمع رق مؤبد »⁽¹³⁹⁾ .

والطمع يهلك الانسان وهو يظن فيه النجاة ، إذ يزين له اطماعه وشهواته ، وينيه بالراحة والسعادة ويعتقد فيه الأمل والرجاء ، ولكنه قد يختنق أنفاسه ويوادي بحياته قبل بلوغه الهدف ، لذا قال الامام (ع) « ان الطمع مورد غير مصدر ، وضامن غير وفي ، وربما شرق شارب الماء قبل ريه ، وكلما عظم قدر الشيء المتنافس فيه ، عظمت الرزية لفقدنه ، والأمامي تعمي أعين البصائر ، والحظ يأتي من لا يأتيه »⁽¹⁴⁰⁾ .

ح - الكذب : وهو أساس كل رذيلة ، وعلة كل نقص ، ولا يعمل به إلا من فقد شرفه وكرامته ، وهانت الانسانية لديه ، فرضي لنفسه الذل والهوان ، لأن « الكذب مذلة »⁽¹⁴¹⁾ كما يقول الامام علي (ع) . وهو ليس من الايمان في شيء ، لأنه ضد الحق والصواب ، إذ لا يتذوق العبد طعم الايمان ما لم يترك الكذب هزله وجده .

ط - الحقد : وهو من التزععات الخبيثة المدفونة في أعماق النفس ، وقد يؤدي عند إشارتها الى الشر والفساد ، وله آثاره السيئة على النفس ، إذ يتراكها في حالة من القلق والاضطراب ، فتعتمى عن رؤية الحقيقة وتتصرف بوحي من شهواتها ، وتتصبح رهينة العداوة والبغضاء .

ي - العجب : حقيقة العجب ظنَّ الانسان بنفسه استحقاق منزلة هو غير مستحق لها ، فيعمى عن عيوب نفسه ، ويحاول أن يديها محسن وفضائل . والعجب يورث التكبر والغرور والتيه ، ويعمى البصر وال بصيرة . وهو ينشأ من حب الانسان لنفسه ، لذا كان « حبك الشيء يعمي ويصم »⁽¹⁴²⁾ ومن عمي وصم تذر عليه رؤية عيوبه .

(135) نفسه ، ج 19 ، ص 316.

(136) نفسه ، ج 19 ، ص 317.

(137) نفسه ، ج 18 ، ص 87.

(138) نفسه ، ج 18 ، ص 392.

(139) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 413.

(140) نفسه ، ج 19 ، ص 165.

(141) نفسه ، ج 20 ، ص 329.

(142) نفسه ، ج 18 ، ص 392.

والعجب من النزعات الشريرة التي تجعل الانسان يعتقد بأنه وحيد زمانه ، وانه قد بلغ الغرض ووصل الى مرتبة الكمال لذا فإن « الاعجب بمن من الازيد »⁽¹⁴³⁾ ، كما قال الامام (ع) ، إذ لا يطلب الزيادة إلا من استشعر بالقصير . وإذا بلغ فيه الانسان الذروة وصل الى مرتبة التيه . والتيه قريب من العجب ، ولكن المتعجب يصدق نفسه وهم فيما يظن بها ، والتيه يصدقها قطعاً ، كأنه متخيّر في تيهه . ويمكن أن نفرق بينهما بأمر آخر فنقول : إن العجب قد يعجب بنفسه ولا يؤذني أحداً بذلك الاعجب والتيه يضم الى الاعجب الغرض من الناس والترفع عليهم ، فيستلزم ذلك الأذى لهم ، فكل تائه معجب ، وليس كل معجب تائهاً ، لذا قال (ع) : « ثلث مهلكات : شح مطاع ، وهو متبوع ، واعجاب المرء بنفسه »⁽¹⁴⁴⁾ .

ك - الرياء : وهو من الكبائر التي تدفع الانسان الى إظهار التقوى والصلاح ، واضمار النفاق ، بقصد السمعة والصيت وتحقيق المأرب الشخصية . لذلك فقد نهى الامام علي (ع) عن التلون في دين الله ، كما نهى عن التلون في الأخلاق ، لأنها أمور تطن العبادة وتورث مفاسد الأخلاق كالكذب والنفاق والخبيث وغيرها - لهذا فقد سماه الرسول ﷺ الشرك الأصغر عندما قال لأصحابه : « ان أخواف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر . قالوا وما الشرك الأصغر يا رسول الله ؟ قال : الرياء »⁽¹⁴⁵⁾ .

أما الامام علي (ع) ، فقد استبعده عن بذر الشقاق ونفت سموم الأحقاد بين الناس ، وبعنه ذكر الناس بما يكرهونه . كما قال الرسول الكريم ﷺ لأصحابه : « هل تدرؤن ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم . قال : ذكرك أخاك بما يكرهه »⁽¹⁴⁶⁾ . وهي عادة سيئة تنب عن الحسد واللؤم والغيرة كما قال الامام علي (ع) : « الغيبة لؤم باطن »⁽¹⁴⁸⁾ ، كما أنها تدل على العجز وعدم القدرة على مجارة الناس بأشياهم ، مما يدفع الى التسلية بعيوبهم ونقائصهم كما يقول الامام (ع) « الغيبة جهد العاجز »⁽¹⁴⁹⁾ .

م - النعيمة : وهي من أقوى النزعات الشريرة التي تساهم مساهمة فعالة في نشر الفتنة وزرع بذور الشقاق والأحقاد بين الناس . وحقيقةتها نقل الكلام وإشاعة الأسرار الى الغير ،

(147) نفسه ، ج 9 ، ص 67.

(143) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 3.

(148) نفسه ، ج 18 ، ص 303.

(144) نفسه ، ج 18 ، ص 392.

(149) نفسه ، ج 20 ، ص 179.

(145) احياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 294.

(146) انظر (ح) ، ج 1 ، ص 312.

سواء كان ذلك مدحًا أم ذمًّا . وقد يكون لذلك أثره في إحداث الخصومة والقطيعة وترك الألفة واللودة ، لهذا فإن « النمام سهم قاتل »⁽¹⁵⁰⁾ ، كما قال الإمام (ع) .

والنميمة تبطن الرياء والحسد والحقن والكراهية ، وقد يعتمدها البعض لاظهار المحبة والتقارب من الآخرين ، أو لفصم عرى الاتصال بينهم لسبب كامن في النفس ، لذا كان « النمام جسر الشر »⁽¹⁵¹⁾ كما قال (ع) .

ن - الفخر : خلق رذيل ينم عن التكبر والسخرية والاستهزاء بالناس ، والظهور عليهم بظاهر التفوق والتسامي بالحسب والنسب والجاه والغنى والعلم وغير ذلك من الأشياء التي يتفضل بها الناس ويتفاخر . والفخر هو الخطيئة الأولى التي ارتكبها ابليس عندما فخر على آدم بخلقه ، وتعصب عليه لأصله فكان أن أحبط الله عمله الطويل وجهده الجهيد .

وهو خلق من أخلاق الجاهليَّة الباعث على التعصب والحقن ، والتكبر ، كما أنه ينفي فضيلة التواضع التي شرف بها الله تعالى خاصة أنبيائه كما قال الإمام (ع) « ولكن الله سبحانه كره اليهم الكبائر ، ورضي لهم التواضع »⁽¹⁵²⁾ . وهذا فقد بهذه الإسلام ، وحدَّر منه الرسول ﷺ ، ودعا إلى التخلِّي عنه إمام المهدى (ع) فقال « ضع فحرك ، واحظط كبرك ، واذكر قبرك »⁽¹⁵³⁾ .

ص - كثرة المزاح : كثرة المزاح من الأمور غير المستحبة في الشخصية المتوازنة لأنها تؤدي إلى السخرية والاستهزاء والاحتقار وعدم الاحترام والاستهانة والاستخفاف بقدر الإنسان وقيمه . وقد تكون سبباً للخصومة والعداوة وقطع روابط الألفة واللودة بين الناس ، ومن كثرة مزاحه ظلم نفسه وأوجب عليها سخط الناس واشتمازهم ، لأن « من كثُر مزاحه لم يسلم من استخفاف به أو حقد عليه »⁽¹⁵⁴⁾ .

بهذا أكون قد أعطيت صورة عن الفضائل التي أمر بها الإمام علي ، والرذائل التي نهى عنها . ورغم أنه من الصعب تجزئة القيم الأخلاقية في الكائن لحي ، لأن الأخلاق لا تتجزأ ، فهي كلَّ متكامل متفاعل يكمل بعضه بعضاً ، فإن محاولي التجزئية هذه ما هي إلا عمل ينقسم في النظرية ويتحدد في التطبيق . وهذا ما يسمح لي بأن أفرد على حدة القيم والمبادئ التي أمر بها الإمام وتلك التي نهى عنها وحدَّر منها ، حتى أعطي صورة واضحة ومتكاملة عن الشخصية المهدبة والمطهرة من الجراثيم والأمراض الفكرية والاجتماعية حتى يكون الإنسان بنائِي وينجي منها ، وحتى لا تورده طريق المهالك ، وتصده عن الطريق القويم .

(150) نفسه ، ج 19 ، ص 352.

(151) نفسه ، ج 20 ، ص 301.

(152) نفسه ، ج 20 ، ص 327.

(153) نفسه ، ج 20 ، ص 341.

(154) نفسه ، ج 20 ، ص 151.

إن التربية الأخلاقية الدينية التي رسمها الإمام ، إنما كانت تهدف إلى إنفاص الإنسان من براثن الرذيلة وتنقية نفسه من المبادئ والقيم المتناقضة ، تلك التي تثير فيه أخطر أنواع الصراع النفسي ، وتؤثر سلباً على سلوكه العام ، مما يجعله عنصراً شاذًا بين أفراد جنسه ، كما أنها ترمي إلى إيقاضه ووعيه وتثقيفه وتهذيبه ليندفع بإيمان ثابت لا يتزعزع إلى العمل الجاد والمتجه « وهل تهدف التربية الخلقية إلا إلى تعديل الغرائز والميول المترددة في الأفراد والجماعات ، لتوجيهها نحو صالح الأفراد والجماعات ؟ أم هي غير تعويذ الطفل على اكتساب الصفات الحسنة ، لاعداد جيل مهذب أمين صادق في قوله و فعله »⁽¹⁵⁵⁾ .

ثالثاً : التربية السياسية

١ - السياسة كما رسمها الإمام علي (ع) :
 السياسة كما يفهمها الإمام (ع) « ليست تردد لنفسها ، وإنما تردد للذكر الجميل »⁽¹⁵⁶⁾ ، كما أوصى بذلك أرسطو تلميذه الاسكندر ، لذلك فقد تميزت السلطة بالأمور التالية :
 لم تعد حقاً إلهياً يتولاه الحاكم نيابة عن الله ، وإنما هي منوطه ببرادة الجماهير توليها من تشاء بحسب اعتبارات تتعلق بمصلحة الجماعة « الزموا السواد الأعظم فإن يد الله مع الجماعة »⁽¹⁵⁷⁾ .

وهي ليست منعزلة عن الجماهير لتمارس سلطاتها من فوق بالقهر والعسف ولكنها متدرجة معهم ، تعانين أمرورهم عن كثب وتضع الحلول السريعة لمشاكلهم .
 « فإن احتجاب الولاية عن الرعية شعبة من الضيق ، وقلة علم بالأمور »⁽¹⁵⁸⁾ وهذا خلاف ما أوصى به أرسطو تلميذه الاسكندر عندما طلب منه بأن « يقلل من مباشرة الناس ويخفف من مجالستهم ، لا سيما العامة . . . ويجب أن لا يظهر لهم إلا على بعد وفي جلال المراكب وحملة السلاح ، وذلك مرة واحدة في العام »⁽¹⁵⁹⁾ .

وهي ليست وسيلة للاثراء غير المشروع ، والتوسعة على الأهل والأقارب بغير حساب ، ولكنها انصاف للناس والعدل عليهم والمساواة بينهم « فلا يكن حظك في ولايتك مالاً تستفيده ، ولا غيظاً تشفيه ، ولكن إماتة باطل وإحياء حق »⁽¹⁶⁰⁾ .

(155) التربية ، ص 187 .

(156) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، 1954 ، ص 75 .

(157) انظر (ج) ج 8 ، ص 112 .

(158) نفسه ، ج 17 ، ص 90 .

(159) الأصول اليونانية ، ص 78 .

(160) مستدرك نهج البلاغة ، ص 147 .

كما أنها ليست حسبًا تشد عليه الأجداد ، ولا شرفاً يدفع إلى التكبر والتجبر إذ « لا حسب كالتواضع »⁽¹⁶¹⁾ وليست استبداداً في الرأي ولا خداعاً للجماهير لكسب المجد والسلطان ، ولكنها صراحة في القول ونراة في العمل وصدق في المعاملة .

تلك هي الخلافة كما حددها الإمام (ع) فلا مظاهر كاذبة ، ولا ألقاب فارغة ولكنها خدمة للإسلام والمسلمين ومن انضوى تحت لوائهم من أهل المذاهب المختلفة دون تمييز بين قريب أو بعيد ، مسلم أو ذمي كما قال أرسطو : « يا اسكندر أي ملك أخدم ملكه دينه ، فهو مستحق الريادة وأي ملك جعل دينه خادماً لملكه ، فهو مستخف بناموسه ، ومن استخف بالناموس قتله الناموس »⁽¹⁶²⁾ .

2 - مباديء الحكم العلوي :

والحكم أمانة في عنق الحاكم وليس أداة للعبث والفساد . إن شمول نظرية الإمام (ع) السياسية جعلت اهتمام الحكم غير مقصور على الإنسان كفرد ، ولا على الجماعة دون الفرد . فالإنسان يمارس حقه في حدود المحافظة على حقوق الآخرين . وبهذا يحصل التوازن بين الفرد والمجتمع ، ذلك أنها متفاعلان ، ولكن بحدود حسن السيرة وموازين الحق والعدل . من هنا نرى الإمام علي (ع) « ينظر في حرية الفرد ، ومصلحة الجماعة ، نظرة موحدة شاملة ، فلا يغبن هذا ولا يؤذ ذاك بل يقيم بينهما انسجاماً يجعل الفرد جديراً باستخدام حريته ، ويجعل الجماعة خليقة بالاستفادة من الاجتماع ، بل قل يجعل الفرد للجماعة ، والجماعة للفرد في نطاق من الحرية الرحمة السمححة »⁽¹⁶³⁾ . وإذا حدث واختل التوازن بين الفرد والجماعة ، وكانت مصلحة أحدهما على حساب مصلحة الآخر فإن ديمقراطية الإمام (ع) تأبى القبول إلا بمصلحة الأكثري « لأن سخط العامة يجحف برضى الخاصة ، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة »⁽¹⁶⁴⁾ .

ولذا كان « ميكافيللي ». قد ربط بين استقرار الحكم ورضا الشعب ، فإنه لم يكن أول من صاغ نظام البرلمان أو سيادة الأكثري ، لأن الإسلام كان قد سبقه إلى هذا الأمر . ذلك أن نظام البرلمان وسيادة الأمة ، قد قررها الإمام علي (ع) في العهد المكتوب لمالك الأشتر ، بكل صراحة ووضوح وإيجاز ودقة ، ويجد بالطالع الفاضل أن يسرح نظره من جديد في هذا العهد ، ثم يرسل نظرة إلى ما قرره (ميكافيللي) ليتحقق أن نظام البرلمانات ومبدأ سيادة الأمة من قواعد الحكم وأصول الإسلام بلا كلام .

(161) انظر (ح) ج 18 ، ص 276.

(162) الأصول اليونانية ، ص 77.

(163) جرداق ، جورج : علي وحقوق الإنسان ، ص 176 - 177 ، دار الحياة 1970.

(164) انظر (ح) ج 17 ، ص 34.

هذه النظرة السياسية ، هي تقدمية في مضمونها وخط سيرها . والتقدمية كما يفهمها الامام (ع) حقائق تطبق على ارض الواقع ، وقيم ومبادئ وحقوق ما زالت الانسانية تناضل من أجلها حتى يومنا هذا . من هذه الحقوق :

أ- الحرية :

ظهرت مذاهب كثيرة في الاسلام وال المسيحية ، عطلت مفهوم الحرية وجعلت الانسان مسيراً بالقدر ولا حول له ولا قوة ولا رأي . وواجه الامام (ع) هذه القضية وعالجها بأسلوب ينفي فيه أن يكون للقدر سلطة على إرادة الانسان الحرة المختارة .

هذا الفهم العميق للحرية كان الأساس الذي بنيت عليه علاقة الحاكم بالمحكوم فالحاكم يعترف بحق الآخرين في أن يكونوا معه أو عليه، فلا يحاول الضغط والاكراه لأن ذلك ينافق طبيعة الانسان الحرة . هذه الحرية تتجلی عند الامام (ع) بأبرز مظاهرها كحرية القول وإبداء الرأي و اختيار الحاكم الذي تستند علاقته بغيره الى ديمقراطية الحوار والتفاهم لا الى القمع والارهاب ، فهو يتوجه الى عقول القوم بمنطق العقل وما لديه من حجة وبرهان ويتجه الى قلوبهم وضمائرهم ، بمنطق القلب والضمير وما لديه من قوة ودليل . أما الحرية بظهورها الاجتماعي ، فهي مكفولة للجميع من خلال :

- حرية العمل : إن ضمان الحرية للناس يقوم في الدرجة الأولى على العمل لأن العمل الذي لا يواكب الرضا الوجداني العميق ، فيه إساءة الى الحرية والى العمل ذاته . لقد كان الامام علي يؤمّن بمسؤولية الانسان عن عمله ، ولكن يكون مسؤولاً لا بد من أن يكون حراً . لذلك فهو ينهي عن السخرة لأنها تزرى بكرامة الانسان وتفسد عليه عيشه الحر الكريم وتسلبه حقه في أن يكون حراً ، « وينسب الى معاوية أمر إدخال مؤسسة العبودية في الاسلام مما لم يكن معروفاً من قبل »⁽¹⁶⁵⁾ . ولم يعرف عن الامام (ع) أنه أجبر أحداً على عمل يكرهه وكان يقول : « ولست أرى أن أجبر أحداً على عمل يكرهه »⁽¹⁶⁶⁾ ويجعل نتيجة العمل من حق العامل وحده . فعندما سمع ان رجلاً أكره بعض العمال على حفر ثغر قال : « النهر لمن عمل دون ما أكرهه »⁽¹⁶⁷⁾ .

كذلك ، فإنه من جهة يدعوا الى بذل العمل ويحث عليه ، فالغاية من الحكم لا تنحصر بحفظ الأمن ، وإقامة العدل ، وفصل الخصومات بالحق وانصاف الظالم من المظلوم بل لا بد مع هذا من العمل لحياة أفضل وأسعد حتى ينطلق بالمجتمع من جديد الى جديد ، ومن قوة

(165) روزنتال ، فرانز : مفهوم الحرية في الاسلام ، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد ، معهد الاتقاء العربي ، ط 1 ، 1978 ، ص 72 .

(166) علي وحقوق الانسان ، ص 165 .

(167) نفسه ، ص 165 .

إلى قوة أعز وأمنع ، فالعمل هو لخدمة الحياة ومنفعة الناس ، بلا غرور وتبجح ، ولا احتكار لأقوات الناس ، مع رجاء التمام والكمال فيه ، لأن البطالة والاهمال حسرة وندامة ، وانحطاط وجهة . وهل من أحد بلغ درجة في العلى إلا بالكافح والعمل المتواصل . وما ذكره الإمام (ع) في هذا المجال : « وابتذر نفسك فيها افترض الله عليك راجيا ثوابه ومتخوفاً عقابه ، واعلم أن الدنيا دار بلية لم يفرغ صاحبها فيها قط ساعة إلا كانت فرغته عليه حسرة يوم القيمة ... ومن الحق عليك حفظ نفسك والاحتساب على الرعية بجهدك ، فإن الذي يصل إليك من ذلك أفضل من الذي يصل بك » (١٦٨) .

ومن جهة ثانية فإن الإمام (ع) يؤمّن بالعمل الحر انطلاقاً من طبيعة الإنسان الحرة إلا أنه يربط بين حرية العمل وتقوى الله حتى لا يؤدي ذلك إلى الضرر بصالح الناس فالعمل المسؤول هو وحده الكفيل بإشاعة الطمأنينة والرخاء في المجتمع .

- حرية السكن والعيش في أمان واطمئنان وعدم تروع الناس في مساكنهم أو إيدائهم : إن الولاء للإنسان يثير أعمق الدوافع الإنسانية والمشاعر النبيلة التي تجعل منه سيداً حرّاً كريماً . وهذه وصاياه (ع) إلى العمال على الصدقات تثبت مدى الاهتمام بأمن المواطن وسعادته فيقول « وإذا قدمت الحyi ، فائز بمنائهم ، من غير أن تخالط أبياتهم ثم إمض إليهم بالسکينة والوقار ، حتى تقوم بينهم ، فتسلم عليهم ولا تخذع بالتحية لهم » (١٦٩) .

- حرية التملك : إن حرية التملك مكفولة في دستور الإمام (ع) ولكنها مشروطة بمنع الاحتكار . والانسان حر في أن يملك ، وهذا حق مكفول له ، ولكن ليس من الحق في شيء من يتخدم نفسه ليجني الناس ومن يستفيد على حساب غيره فالظلم بأنواعه لعنة على لسان كل إنسان ، غير أن أفحشه هو ظلم القوي للضعيف ، والمحتكر للعامة والحاكم للمحكوم . ويتتابع (ع) حديثه إلى عمال الصدقات فيقول : « فإن كان له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلا يأذنه ، فإن أكثرها له ، فإذا أتيتها ، فلا تدخل عليها دخول مسلط عليه ولا عنيف به » (١٧٠) .

- حرية المعتقد : وهي من الأمور التي تتحدث عنها خطب الإمام (ع) وأقواله . فهي تدعوا إلى عدم التعصب بأي معنى كان عدا الأخلاق الفاضلة .

من هذا المنطلق ، فإن التعصب الديني مذموم في منطقه ، وجريدة المعتقد الديني حق من الحقوق الذي يكفله لجميع الناس ، لأن الإنسان أخوه الإنسان أحب أم كره ، فيقول إلى أحد عماله : « لا تبغ على أهل القبلة ولا تظلم أهل الذمة » (١٧١) .

(١٦٨) نفسه

(١٦٩) انظر (ج) ج 17 ، ص 145 .

(١٧١) مستدرك نهج البلاغة ، ص 115 .

(١٧٢) نفسه ، ج 15 ، ص 151 .

ولم يفرق (ع) بين المسلم وبين غيره من أهل الاديان السماوية الأخرى ، ان في العطاء أو القضاء أو المعاملة أو الدين ، فالكل سواء لا فرق بينهم الا بالقوى والعمل الصالح . ولكل أحد حقه في أن يمارس شعائره الدينية بحرية سمححة وفي حدود السلامة المدنية .

أما الحرية بمعناها الخلقي ، فهي تعني ، كما يقول (ع) التخلص من العوائق التي تأسر شخصية الإنسان والاغلال التي تقيده كالاشادة بالحسب والنسب والطمع في التملك والجاه والسلطان والتعلق بالشهوات ، والتمسك بالعصبية والقبلية . فإذا ما استهونه هذه الشهوات ملكت عليه نفسه فجعلته أسيراً لها . لذا فإن من ترك الشهوات كان حراً .

وهكذا فالحرية ببعض معانينا المختلفة مكفولة في دستور الامام علي (ع) لأنها لا تتطلب التجزء أو المساومة باعتبارها من الحقوق الطبيعية التي فطر عليها الإنسان . هذه النظرة للحرية تؤكّد «أن الحرية عمل وجداً خالص ، ملازم للحياة الداخلية التي ترسم بذاتها الخطوط والحدود والمعنى فلا تقتصر عليها ، لأنها نابعة من الذات . لا تلقائية ولا خارجية وهي إذا كانت كذلك ، فليس لأحد أن يكره الآخر أو يمْبِرُه في هذا النطاق ، لأن عمله هذا يأقِي فارغاً من أي معنى ، خالصاً من أي أثر»⁽¹⁷²⁾ .

ب - المساواة :

المساواة ، كما حددها الإمام (ع) تعني عدم التمييز بين الناس فيما هم فيه أسوة : لقد كان (ع) يكره أن يتميز أحد على أحد ، بل ويحرم أن يعيش أيّاً كان مركزه مكتفياً وحوله من يجهد نفسه باحثاً عن لقمة العيش يسد بها رمقه . فالكل سواء ليس لأحد نصيب أكثر من سواء ، وبجهده وحسب حاجته فهو يخدر من مغبة الاستئثار بشيء يزيد على بعض الناس مما تجب فيه المساواة بينهم كما في عهد الأشتراط « وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة »⁽¹⁷³⁾ .

ويؤكّد هذه القاعدة أيضاً بقوله أن البشر متساوون في الحقوق العامة ، ومساواتهم هذه إن لم تكن نابعة من الدين ، فهي في اشتراكهم في المولد وصفة الإنسانية فيتابع كلامه للأشتر و يقول : « فإنهم (الرعية) صنفان : أما أخ لك في الدين ، وإما نظير لك في الخلق »⁽¹⁷⁴⁾ .

والمساواة لا تتجزأ بل هي تمتد لتشمل كل أنواع التسوية من ذلك :

- التسوية في العطاء : إن حكام الأمة خزان أموالها وأمناء عليه فلا يتحقق لأي كان كبيراً أم صغيراً أن يتسلط به أو يستعمله في غير محله ، أو يرتفد به من يشاء فيكون بذلك خائناً لقومه ، وأعظم خيانة هي خيانة الأمة كما يقول الإمام (ع) لذلك فإن خطبه تحذر من مغبة سرقة في المسلمين فيقول : « واني أقسم بالله قسماً صادقاً لئن بلغني أنك خنت من في

(174) نفسه ، ص 32.

(172) علي وحقوق الإنسان ، ص 175 .

(173) أنظر (ج) ج 17 ، ص 113 .

المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً ، لأنك عليك شدة تدعوك قليل الوفر ، ثقيل الظهر ضئيل الأمر⁽¹⁷⁵⁾ وما ذلك إلا لأن الأموال أموالهم ، ولم ينفع فيها من غير تمييز بينهم في لون أو دين . ولما عوتب الإمام علي^(ع) على التسوية بالعطاء ، وعدم تفضيل الأشراف من العرب وقريش على المولى والمعاندين ، قال بلهجة الواقع من نفسه « اني نظرت في كتاب الله ، فلم أجده فضلاً لولد اسماعيل على ولد اسحق . ثم قال أن آدم لم يلد عبداً ولا أمة - ان الناس كلهم أحرار⁽¹⁷⁶⁾ .

- المساواة أمام القانون : وهذا حق للجميع إذ ليس هناك ما يدعو إلى تعطيل المساواة بينهم لاشراكهم بصفة الخلق وال الإنسانية دون الأخذ بأي اعتبار آخر كالجاه أو النسب . لذلك فإن الإمام^(ع) يؤكد بأن « الناس شرع سواء آدم أبوهم وحواء أمهم »⁽¹⁷⁷⁾ .

ولقد أدرك الإمام علي^(ع) أهمية المساواة أمام القضاء فجعلها قانوناً لا يقبل التأويل أو المناقضة . وبلغت شخصيته من الأصالة والتماسك ، حداً جعله يضرب بنفسه أروع الأمثال في المساواة المطلقة بيته وبين الناس⁽¹⁷⁸⁾ ، في وقت كان العبد فيه لا يستطيع أن يقاضي الحر ولا الفقير أن يقاضي النبيل ، ولا العامة أن تقاضي الخاصة لأن القانون يومذاك ، كان خدمة للحكام وقهراً للمحكوم .

ولما كان الناس مختلفون في الحق ، تبعاً لأهوائهم ، فمنهم المحسن ومنهم المسيء لذلك فلا ينبغي أن يكونوا في العدل سواء ، بل يجب أن يكون الحكم بحسب الادانة ، فيكافة المحسن أيًّا كان بما أحسن ، ويعاقب المسيء أيًّا كان بما أساء . جاء في عهد الأشتر : « ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء . . . وألزم كلاماً منهم ما ألزم نفسه»⁽¹⁷⁹⁾ .

ج - العدالة الاجتماعية :

العدل صفة الله وإرادته ، به قامت السموات على الأرض ، واليه دعا الأنبياء والحكماء ورجال الاصلاح لما فيه عمارة الأرض ، وسلامة النفوس من كل فساد .

وعدالة الإمام^(ع) تتلacci مع عدالة السماء التي لا تبغي ولا تظلم ، بل تساوي بين الناس في الحقوق والواجبات وتعامل مع كل منهم بما أبل ، وترفض أن يكون لأحد أي تمييز على آخر إلا بالتقى والعمل الصالح .

ولما كان العدل أساس الحكم الصالح والمواطنة الصحيحة ، فإن « أفضل قرعة عين

(175) أنظر (ح)، ج 15 ، ص 138 .

(176) الشيخ الكليني ، روضة الكافي ، المطبعة الإسلامية بطهران 1382 هـ ، ج 1 ، ص 124 .

(177) أنظر (ح)، ج 20 ، ص 278 .

(178) أنظر مثلاً على ذلك في شرح الترجح ، ج 17 ، ص 65 .

(179) نفسه ، ج 17 ، ص 44 .

الولاة استقامة العدل في البلاد وظهور مودة الرعية ⁽¹⁸⁰⁾ كما في عهد الأشتر .

3- مهام السلطة :

السلطة ، كما قلنا ، وسيلة لا غاية هي وسيلة لتحقيق حكم الله في الأرض ونشر العدالة الاجتماعية . وهي ضرورية لتنفيذ أمر الله في الناس ، لأن القوانين والأنظمة بحاجة إلى من ينفذها ، فكان من الضروري وجود حكومة لها مزايا السلطة المنفذة ، حتى لا تتعطل حدود الله ، فقد ثبت أن القوانين لا تنفذ إلا خوفاً من العقاب ، ولا سبيل إلى تفيذها إلا بقيام سلطة تملك حق الثواب والعقاب .

وحدد الإمام (ع) مهام هذه السلطة بأربعة أمور « جبائية خراجها ، وجihad عدوها واستصلاح أهلها ، وعمارة بلادها » ⁽¹⁸¹⁾ ولا يخفى أثر هذا الترتيب الماصل في وظائف الدولة . فمثى حصل الوالي على المال اللازم تمكن من جمع الجندي وتهيئته لجهاد العدو فإذا أمن البلاد من الأعداء ، تطلع إلى تهذيب الرعية وتوجيههم لما فيه صلاحهم وبالتالي يتعاون الجميع لعمارة البلاد بثقة متبادلة بين ولاة الأمور وطبقات الشعب لينعم الجميع بتلك السيرة الحسنة والنوح القوي .

أ- جبائية الخراج :

كانت الرعية هاجس الإمام (ع) الأول ، ورفع الظلم عنها واسعادها من أولى المهام التي اضطلاع بها وأوقف جهده عليها ، وخاصة الطبقة السفلية « من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحاجين ، وأهل المؤس والزمن » ⁽¹⁸²⁾ لهذا فإن حرصه على بيت مال المسلمين ، دفعه إلى عدم التوسيعة على نفسه وعياله وأصحابه وكانت سياسة ما فرضه الله على أئمة الحق « ان يقدروا أنفسهم بضعفة الناس » ⁽¹⁸³⁾ فهو يعيش بين الناس كأحدهم ، من غير أن يذهب في خلافته مذهب الملك الذين يصانعون بالأموال ويصرفونها في مصالح ملوكهم وملاذ أنفسهم لأنه « لم يكن يقيم للسياسة حساباً ولا ينصب لها ميزاناً في حرره وسلمه ، وإنما ميزان كل شيء عنه ، هو الحق والعدل » ⁽¹⁸⁴⁾ فليس للواли أن يتصرف بأكثر من حقه من المال الذي هو للدين جاهدوا في سبيل الله من غير تمييز بين فرد وآخر على أساس الدين أو اللون أو القرب .

هذه الذهنية التي طبقيها الإمام (ع) في مال المسلمين كانت تقضي باكتفاء الناس وسد

(180) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 51 .

(181) نفسه ، ص 30 .

(182) انظر (ح) ، ص 85 .

(183) نفسه ، ج 11 ، ص 32 .

(184) الخطيب عبد الكريم : علي بن أبي طالب ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1966 ، ص 394 .

حاجاتهم ، ورفع الفاقة عنهم لصون كرامتهم وشحذ هممهم الى ما هو أسمى وأفضل . لقد كان دأبه إزاحة كابوس الفقر عن كاهل الرعية وإزالة الفوارق الطبقية بينهم ، انطلاقاً من حق الجميع بالثروة القومية ، كل حسب جهده وحاجته لأن رضى الشعب عن حالته الاقتصادية هو المقياس الوحيد لصلاح الحكم والحاكم إذ لا قيمة للمال عنده ، إلا لتوفير حاجات الرعية لأن الأمة التي يجوع شعبها ويعرى ، إنما تحكم على نفسها بفساد سياستها .

إن طريقة في جبایة الخراج تقوم على هذا الأساس ، إلا أنها كانت تؤلف قضية هامة من قضايا التاريخ التي من أجلها غزت البلاد وارتكتبت المظالم وقامت الثورات ، لأنها كانت تأخذ شكلاً تعسفياً ، وتفرض بالقوة ، وتحصل بالقمع والارهاب ، دون أي اعتبارات انسانية أو أخلاقية ، فشكلت بذلك عبئاً على المواطن ينبعض عليه حياته .

أما عند الامام علي (ع) فقد أخذت بعداً إنسانياً مختلفاً عن ذي قبل . لم تعد غاية في حد ذاتها ، بقدر ما هي وسيلة لتوفير حاجات الرعية وعمارة البلاد «ول يكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج ، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد»⁽¹⁸⁵⁾ كما في عهد الأشتر .

أما تحصيلها فهو مرهون بيسر الناس لا بتطبيق قانون جامد والناس فيها سواء مما يلزم المحاكم بأن يقيم عmad الحق ، ويشرع أمثلة العدل في صغير الأمور وكبيرها ودقائقها وجليلها .

لذلك فهو يحرم أحد الخراج من الرعية إذا لم تكون ميسورة اقتصادياً ، أجل ، إن أصول الاجتماع والقواعد الإنسانية والمعايير الأخلاقية تحتم أن يكون عطاء الشعب للدولة عن يسر وعافية لا عن عسر ومتعبة ، حتى تصبح الضرائب فضلاً عن ثروة لا قوتاً يتزعز من أفواه الجياع ، لهذا فهو يأمر بالتخفيف عنهم إذا شكوا علة من فاقه فيقول : «فإن شكوا ثقلاً أو علة أو انقطاع شرب ، أو بالة أو إحالة أرض اغتمرها غرق ، أو أحجف بها عطش خفت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم»⁽¹⁸⁶⁾ وما ذلك إلا لأن ارهاق الناس بالضرائب أمر له خطره في إحداث الثورات واضطباب الأمور كما يقول أرسسطو ، « وإنما يؤدى خراب البلاد من أعواز أهلها ، وإنما يعزز أهلها لإشراف أنفس الولاية على الجموع»⁽¹⁸⁷⁾ .

من هذا المنطلق جاء التأكيد على ضرورة أن يتولى جبایة الصدقات من تتوفر فيه الصفات الحسنة والأخلاق الفاضلة ، فلا «ينبغي أن يكون على الفروج والدماء والمغانم والاحكام وإماماة المسلمين ، البخل ، فتكون في أموالهم نهمته ولا الجاهل ، فيفضلهم

(185) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 70 .

(186) نفسه ، ص 71 .

(187) الأصول اليونانية ، ص 74 .

بجهله ، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه ، ولا المحافظ للدول فيتخد قوماً دون قوم ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ، ويقف بها دون المقاطع ولا المعطل للسنة ، فيهلك الأمة »⁽¹⁸⁸⁾ .

ب - جهاد العدو :

الحرب كما يرى ابن خلدون « لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتغىّب لكل منها أهل عصبيته ، فإذا تذمروا لذلك وتوافقت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام ، والأخرى تدافع كانت الحرب ، وهو أمر طبيعي في البشر ، لا تخلي عنه أمة ولا جيل . وسبب هذا الانتقام في الأكثري إما غيره ومنافسة وإما عدوان ، وإما غضب لله ولدينه وإما غضب للملك وسعى في تهويده »⁽¹⁸⁹⁾ .

فهي إذن سنة الكون فرضتها مطامع الشعوب وتنافسها وأهوائها ، وهي في الوقت ذاته ضرورة اجتماعية من أجل التفاعل والتوازن بين الشعوب والأمم كما قال تعالى ﴿وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بِغَضْبِهِ يَتَعَصَّبُونَ لَقَسْدَتِ الْأَرْضِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة / 251) .

ولقد قامت منظمات وهيئات متعددة للحد من الحروب في العالم ، ولكنها فشلت إلا في تأخير زمانها والحد من شرورها « وستبقى قواعد الحرب من الأصول الجوهرية في قواعد القانون الدولي ، ما دام موجوداً بين الدول من يرى الحرب هي الوسيلة الأخيرة لحل المنازعات »⁽¹⁹⁰⁾ .

ولم يكن الإمام علي (ع) من دعاة الحرب ، ولم يطلبها لذاتها ، أو لأي سبب من الأسباب الداعية إليها سوى الانتقام لدين الله ودفاعاً عن حقوق المسلمين ، كما يقول في « النهايج » : « اللهم انك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان ، ولا التماس شيء من فضول الخطام ، ولكن لرد المعلم من دينك ، ونظهر الاصلاح في بلادك ، فيامن المظلومون من عبادك ، وتقام المعطلة من حدودك »⁽¹⁹¹⁾ . وهو لم يدخلها إلا مكرهاً ، وبعد أن يستنفذ كافة الحلول السلمية المتوفرة لديه : « وسامسك الأمر ما استمسك ، وإذا لم أجده بدأ فآخر الدواء الكي »⁽¹⁹²⁾ ، لقد كان يدرأ هذا الشر بكل وسيلة ، ويطلب الحق بمنطق العقل حتى إذا أبى أعداؤه إلا قتاله ظلماً ، عاد يكرر عليهم نداءه من جديد ، فإذا أصرروا على

(188) انظر (ح) ، ج 8 ، ص 263.

(189) المقدمة ، ص 270-271.

(190) الفيكي ، توفيق ، الراعي والرعي ، مطبعة أسد ، بغداد 1962 ، ص 119.

(191) انظر (ح) ، ج 8 ، ص 263.

(192) نفسه ، ج 9 ، ص 291.

الاثم ، وأصبحت الحرب ضرورة اجتماعية وانسانية ، ترك لهم أن يبدأوه القتال فإن هم فعلوا حاربهم .

وهو إذ يحاربهم ، فإنه يراعي أبسط حقوق الإنسان وكل جوانب الحنان من نفسه وقلبه ، وروابط الأخاء الانساني في نفوس مقاتليه . ويحذر من سفك الدماء بغير محلها ، لأن ذلك من شرائع الجاهلية « إياك والدماء وسفكها في غير محلها »⁽¹⁹³⁾، وينهى عن التمثيل حتى بالحيوان ، « إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور »⁽¹⁹⁴⁾ ويكره ان تكون الحرب بالدهاء والغدر والسب والشتم لأنها تنم عن سوء الخلق ، كما يكره أن تكون للتشفي والانتقام وامتهان كرامة الإنسان . وفي حال المزية فإنه يأمر بالكف عن كل عمل ينم عن الظلم والهمجية فيقول : « فإذا كانت المزية باذن الله فلا تقتلوا مدبراً ولا تصيبوا معوراً ، ولا تجهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذى وان شتمن اعراضكم وسببن أمراءكم »⁽¹⁹⁵⁾ .

لقد خاص الامام علي (ع) نوعين من الحروب : حروب التنزيل وحروب التأويل ويرز في كلديها وكان لا يخشى في الله لومة لائم ولا يتأى به عن دين الله كلل أو ملل أو رهبة و يؤثر الموت قتلاً في ساحات الوغى دفاعاً عن دين الله ، من أن يعيش في أرض يعمها الكفر والفسق والضلال . لذا « كان بطل الاسلام دون منازع ولا يعرف المسلمين سيفاً كسيفاً في إطاحته لرؤوس أئمة الكفر وطواقيت الضلال من سادة قريش وقادتها »⁽¹⁹⁶⁾ .

ويشتمل « نهج البلاغة » ، على تعاليم كثيرة في بناء الجندي وقيادتها وتسلیحها وأماكن تواجدها وقت الحروب وفنون قتالها ، وما يجب أن تتمتع به من مزايا خلقية وانسانية وقتالية ، وفي قبول الصلح وشروطه وفائده ، يظهر ذلك في العهد المكتوب الى مالك الاشت خاصه .

١ - قيادة الجندي :

لقد تولى (ع) زمام الخلافة والقيادة العامة للجند ، وهو أمر تأخذ به مختلف الأمم في العصير الحديث . وهو لم يفعل ذلك تدعياً لسلطانه وخوفاً من انقلاب الجندي عليه ، ولا تفردا برأيه واعجاباً بقدرته على صنع القرار السليم ، ولكن ليكون أكثر التصاقاً بجنده ، لتدبر أحواهم وتفقد أمورهم . لذلك كان لا يتوازن عن طلب المشورة استناداً إلى قوله تعالى ﴿ وَشَاؤْرُهُمْ فِي الْأُمْرِ ﴾ (آل عمران / 159) فمع عظمته وقدرته على صنع القرار ، كان يتواضع لشعبه ، ويجعل نفسه وإلياهم في مستوى واحد من ضعف الرأي والخطأ في التقدير ، تشجيعاً لهم على البذل والعطاء .

ومع قيادته للجند ، كان لا يجد أن يتولى الخليفة قيادة الحروب والنزول إلى ساحات

(193) أنظر (ج) ، ج 17 ، ص 110 .

(195) نفسه ، ج 15 ، ص 104 .

(194) نفسه ، ج 17 ، ص 6 .

(196) علي بن أبي طالب ، ص 87 .

الوغى ، بل يتولاها الفرسان من ذوى البأس والشجاعة ، بينما تحصر مهمته في التدبير والتوجيه الى الطريق القويم لتحقيق المهد المنشود ، ويبقى هو في مكانه أو قاعدته يشرف على سير المعارك وتدبير الأمور الداخلية حتى لا ينفرط العقد وتعتم الفوضى إذا ما غيب المئون الخليفة في ساحات القتال ، لذا قال في جمع من الناس ثثاقلوا عن نصرته « (فقال قوم منهم يا أمير المؤمنين إن سرت سرتنا معك) ف قال عليه السلام « ما بالكم ألا سدتم لرشد ، ولا هديتم لعقد ، أفي مثل هذا ينبغي أن أخرج ؟ وإنما يخرج في مثل هذا رجل من أرضاء من شجعانكم وذوى بأسكم ، ولا ينبغي لي أن أدع الجناد والمصر وبيت المال وجباية الأرض والقضاء بين المسلمين والنظر في حقوق المطالبين ، ثم أخرج في كتبة أتبع أخرى ، وأتقفلن تقلل القدر في الجفير الفارغ ، وإنما أنا قطب الرحي تدور علي وأنما بعكاني ، فإذا فارقته استحرار مدارها وأضطراب ثقافها »⁽¹⁹⁷⁾ .

2 - ترتيب العسكرية :

يقسم عسكر الإمام الى خيالة ورجاله ، يتوزع على النواحي التالية : الميمنة والميسرة والقلب وميمنة القلب وميسرته ، ولكل منها قائدتها وجنودها . فقد كان يعقد لها لرؤسائهم وأمرائهم . أما معسكرات الجيش ، فيجب أن تكون في مكان يمكن الدفاع عنه والاحتلاء به لصد هجمات الاعداء ، وهذا ما يسمى بالموقع الاستراتيجية في الحرب الحديثة ، كسفوح الجبال وأعلاها ومنعطفات الانهار وغير ذلك من الواقع الحصينة . كما أن رصد العدو وتحركاته من الأمور الهامة في الحرب والسلم ، وهي ما يعرف بعمليات الاستطلاع في الحرب الحديثة . ولا ينبغي توزيع الجناد في أماكن متبااعدة لأن توزيع القوة يعرضها للخطر ، وتوجهها ادعى للنصر ، على أن يكون الجيش كرجل واحد متancock الأعضاء ، فإن ذلك يبعث الهيبة والرهبة في العدو ، فإذا حل الليل فلا بد من الحراسة وتهيئة السلاح واعداده لكل مفاجأة أو بغثة من العدو⁽¹⁹⁸⁾ .

وإذا وقعت الحرب وجب على كل قائد أن يلتزم بما وكل اليه ، لأن من العجز أن يهمل الوالي ما وليه ويتكلف ما ليس من تكليفه ، ففي كتاب الى كمبل بن زياد عامل الإمام علي (ع) على هيت قال (ع) : « أما بعد فإن تضييع المرء ما ولي ، وتكلفه ما كفى لعجز حاضر ورأي متبرّ »⁽¹⁹⁹⁾ ، ومن وصية له وصيّ بها معقل بن قيس الرياحي ، وكان من شيعة علي (ع) ، حين أنفذه الى الشام في ثلاثة آلاف مقاتل ، قال (ع) مبدياً بعض الخطط والأقوال الحكيمية في المروب : « اتق الله الذي لا بد لك من لقائه ولا متنهي لك دونه ولا تقاتلن إلا من قاتلك ، وسر البردين ، وغور بالناس ، ورفه في السير ، ولا تسر أول الليل فإن الله

. 149 (199) نفسه ، ج 17 ، ص

. 285 (197) أنظر (ح) ، ج 7 ، ص

. 89 (198) نفسه ، ج 15 ، ص

جعله سكنا ، وقدره مقاماً لا ظعنا ، فارح فيه بدنك ، وروح ظهرك ، فإذا وقفت حين ينبطح السحر ، أو حين ينفجر الفجر ، فسر على بركة الله ، فإذا لقيت العدو ، فقف من أصحابك وسطاً ، ولا تدن من القوم دنو من يريد أن ينشب الحرب ، ولا تبعد عنهم تباعد من يهاب الباس ، حتى يأتيك أمري . ولا يحملنكم شناهم على قتالهم قبل دعائهم والأعذار اليهم »⁽²⁰⁰⁾ .

إن أوامر الامام بضرورة أن يقف القائد بين أصحابه وسطاً ، فيها من الحكمة وحسن التدبير ، لأن القائد هو الرئيس ، والواجب أن يكون الرئيس في قلب الجيش ، لأنه إذا كان وسطاً كانت نسبته إلى كل الجوانب واحدة . وإذا كان في أحد الطرفين ، بعد من الطرف الآخر ، فربما يختل نظام الجيش ويضطرب .

وقبل الدخول في الحرب ، لا بد من الاستعداد لها بتأمين وسائل النصر فيها ، من جند وسلاح « فخذلوا للحرب أهبتها ، واعذوا لها عذتها»⁽²⁰¹⁾ ، إلا أن كثرة الجندي وتوفير السلاح لا تغنى عن إرادة القتال وإثلاف القلوب ، إذ « لا غناء في كثرة عدكم مع قلة اجتماع قلوبكم »⁽²⁰²⁾ ، فالعبرة ليست في العدد والكمية ، ولكن في الفعالية والنوعية وقوّة الإرادة والاجماع على ذلك .

والحرب تتطلب المذر واليقطة حق لا يستغل العدو الغفلة ويضرب ضربته ، لأن من انام لم يتم عنه . ومن مستلزمات اليقطة ، عدم ذكر النساء والامتناع عن المقاربة ، حتى لا يفت في عضد الحمية ويقدح في معاقد العزيمة . كما لا ينبغي استصغار العدو والتقليل من أهميته اعتماداً على غرور القوة وجبروتها ، لأن الضعيف المتيقظ قد ينتصر على القوي الساهي ، وال الحرب هي ملن سبق ، لأن البداء أظلم وأقرب إلى الانتصار . فإذا كان العدو يعتمد على الغدر والمكيدة ، ولا سبيل إلى الإقلاع عن سياسته العدوانية فإن مبادرته بالحرب والانقضاض عليه أفضل من انتظاره وتلقّي الضربة منه . يقول (ع) معنفاً الانبار لشاقتهم عن النهوض إلى مقاومة جيش معاوية : « إلا واني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً نهاراً وسراً وإنلنا ، وقلت لكم : إغزوهم قبل أن يغزوكم ، فوالله ما غزي قوم فقط في عقر دارهم ، إلا ذلوا ، فتواكلتم وتخاذلتم حتى شنت عليكم الغارات وامتلك عليكم الأوطان »⁽²⁰³⁾ .

وخسارة جولة في الحرب لا تعني خسارة الحرب كلها ، بل إن المؤمن بقضيته ، والصادم في موقعه ، قد يتخد من المزية سبيلاً إلى الانتصار ، إذا أعاد الكراهة وأحكم العزيمة . وهذا تنبيه على عدم استصعب المزية واليأس من النصر لأن الحرب كثرة وفر ، يقول

. 285 (202) نفسه ، ج 7 ، ص 92.

. 7 (203) نفسه ، ج 2 ، ص 60.

. 92 (200) أنظر (ح) ، ج 15 ، ص 92.

. 60 (201) أنظر (ح) ، ج 2 ، ص 60.

(ع) لاصحابه عند الحرب « لا تشتتن عليكم فرّة بعدها كرّة ، ولا جولة بعدها حملة ، واعطوا السيف حقوقها ، ووطّنوا للجنوب مصارعها ، واذمروا أنفسكم على الطعن الدعسيّ ، والضرب الطلحيّ ، واميتوا الأصوات فإنه أطرب للمفشل »⁽²⁰⁴⁾ .

ولما كانت الحرب تتناول الأول فال الأول ، فقد أوصى (ع) بما يشهي خطوط الدفاع اليوم ، وذلك بتقديم القوى المحضنة بالدروع ، لأنها أقدر على المقاومة والصمود ، وتأخير القوى الحاسرة ، فيقول في حث أصحابه على القتال : « فقدموا الدارع ، وأخرموا الحاسر ، وغضوا على الأرضاس فإنه أثبى للسيوف عن المام والتلوا في أطراف الرماح ، فإنه أمر للاستئناف ، وغضوا الأبصار ، فإنه أربط للجأش وأسكن للقلوب ، واميتوا الأصوات فإنه أطرب للمفشل ، وراثيكم فلا تميلوها ولا تخليوها ولا تجعلوها إلا بأيدي شجعانكم والمانعين للذمار عنكم ، فإن الصابرين على نزول الحقائق ، هم الذين يحفون براياتهم ويكتنفونها : حفافيها ووراءها وأمامها لا يتأنرون عنها فيسلموها ، ولا يتقدمون عليها فينفردوها »⁽²⁰⁵⁾ .

تلك هي الحرب كما فهمها الإمام علي (ع) ، فهي ليست مجرد سلاح ورجال ، ولكنها استعداد وكر وفر ، وتحصين وتمويه ومناورات واستنزاف طاقات ، وغایات شريفة تهدف الى المداية والاصلاح واستئصال بؤرة الشر والفساد ، فوق ذلك فهي إنسانية بكل ما في هذه الكلمة من معنى في بعدها عن الظلم والجور .

3 - الاهتمام بالجند :

إن هذه التبعة الشاقة الملقة على عاتق الجندي ، تؤهلهم لنيل الاهتمام الزائد من قبل القيادة العلوية . فهم جند الله لأنهم يقاتلون في سبيله ذوداً عن الاسلام والمسلمين ، وهم حماة العدالة إذ لا عدالة بلا قوة ، والقوة بلا عدالة استبداد ، بهم يصان الدين والوطن من الأعداء ، وبهم يستتب الأمن والنظام في البلاد ، شرط أن يتتوفر لديهم الاخلاص والتزاهة والصدق في المعاملة . لذلك فإن الإمام (ع) يحذر ولادة أمرره من استعمال الظلمة في شؤون العباد ، يستوي في ذلك الرؤساء والجندي ، فيقول للأشرتر : « فول جنودك أنصحبهم في نفسك الله ولرسوله ولأمامتك ، وأظهرهم جيّباً ، وأفضلهم حلماً ، من يبطئ عن الغضب ويستريح إلى العذر ، ويرأف بالضعفاء وينبو على الأقوباء ، ومن لا يثيره العنف ، ولا يقعد به الضعف ، ثم أصدق بذوي المروءات والاحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ، ثم أهل النجدة والشجاعة والشخاء والسماحة ، فإنهم جماع من الكرم وشعب من العرف » .

ويتابع (ع) أوامره بتفقد أمور الجندي والشهر على مصلحتهم والوقوف على ما يعانون من

(205) نفسه ، ج 8 ، ص 3 .

(204) نفسه ، ج 15 ، ص 114 .

الهموم والمشاكل ، وتأمين العيش الكريم لهم كفرض واجب على الوالي لما يتبع عن عدم الاهتمام بهم من خطورة تدفعهم الى التمرد والعصيان ، والاستهانة بكرامة الناس وممتلكاتهم فيقول : « ثم تفقد من أمرهم ما يتفقد الوالدان من ولدهما ، ولا يتفاهمن في نفسك شيء قويتهم به ، ولا تحقرن لطفاً تعاهلتهم به وإن قل ، فإنه داعية لهم الى بذلك النصيحة لك وحسنظن بك . . . »⁽²⁰⁶⁾

أما أفضل رؤساء الجندي عند الإمام (ع) ، فهم الذين يعيشون بين جنودهم ويعاملونهم بالعطف والرقة ، ولا ينشغلون عنهم أو يتوجهون مشاكلهم واهتماماتهم . ولا بد من معاملة الجندي والرؤساء بحسب خدماتهم للبلاد والعباد ، وتكريمهم بقياس العمل الصالح ، لا بالحساب والأنساب ، وذكر حماسن أفعالهم وجميل بلائهم ومحيد مآثرهم لما في ذلك من تشجيع لهم على مواصلة البذل والعطاء ، والاستمرار في طريق الخير والصلاح ، دون تفرقة بين شريف أو وضعيف ، قريب أو بعيد .

وإذا كان الجندي سياج الأمة ودرعها الحصين ، وبناء مجدها وكيانها ، كان على الأمة أن لا تهمل شأن جنودها ، وتحتفظ بحقهم من الخراج الذي به قوامها ، إذ « لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج الذي يقوون به على جهاد عدوهم ويعتمدون عليه فيما يصلحهم ، ويکمن من وراء حاجتهم »⁽²⁰⁷⁾ . هذا التفاعل بين الجندي والشعب يكفل مصلحة كل منها دون أن يضر أحدهما بالآخر . وإذا حدث ذلك ، فإن الإمام (ع) يعمل لإعادة الحق إلى نصابه ؛ إذ ليس للجنود مضارة الشعب كما ليس للشعب مضارة الجنود ، فكلهما جسم واحد متفقان في الأهداف والغايات . لذلك فإن الإمام (ع) لا يتاخر عن معاقبة أي فريق يضر في مصلحة الفريق الآخر . ففي كتاب له إلى العمال الذين يطأ عملهم الجيوش قال :

« أما بعد ، فإن سيرت جنوداً هي مارة بكم إن شاء الله ، وقد أوصيتهم بما يجب لله عليهم من كف الأذى وصرف الشذى ، وأنا أبرا اليكم وإلى ذمتك من معركة الجيش إلا من جوعة المضطر لا يجد عنها مذهبًا إلى شبعه ، فتكلوا من تناول منهم ظلمًا عن ظلمهم ، وكفوا أيدي سفهائكم عن مضادتهم ، والتعرض لهم فيها استثناء منهم ، وأنا بين أظهر الجيش ، فارفعوا إلى مظلومكم وما عراكما مما يغلبكم من أمرهم ولا تطيقون دفعه إلا بالله وبه ، أغيره بمعونة الله ، إن شاء الله »⁽²⁰⁸⁾ .

وهكذا فليس للجيش في الحكومة العلوية شأن إلا خدمة الشعب وعدم الاعتداء عليه ، كما وليس على الشعب مقاومة الجندي والتعرض لهم إلا عند تجاوزهم على حقوقه ، فله

. 147 (208) نفسه ، ج 17 ، ص 52-51 .

. (206) أنظر (ج) ، ج 17 ، ص 17 ، نفسه ، ج 17 ، ص 48 .

. (207) نفسه ، ج 17 ، ص 48 .

عند ذلك حق التنكيل بهم ورفع مظلومهم إلى القائد ، أما إذا كان ذلك بسبب جوع أو ما يضطرون إليه ، فلا سهل للشعب عليهم .

4 - الصلح :

قلنا أن الإمام علي (ع) لا يدخل الحرب إلا مكرهاً ، ولا يخوض غمارها إلا في سبيل الله دفاعاً عن النفس وذوداً عن الإسلام وال المسلمين . لذلك فهو سرعان ما يميل إلى الصلح إذا ما دعي إليه ، حقناً للدماء ، وصوناً للنفس من أن تشحن بالضغائن والأحقاد . وهذا هو مبدأ الإسلام الداعي لإشاعة الأمن والسلام على الأرض قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَةً، وَلَا تُتْسِعُوا خُطُوطَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة / 208) ، قوله تعالى : ﴿وَإِنْ جَنَحُوا إِلَيْسِلَامٍ فَاجْتَنِّهُمْ هُنَّأَتُوكُلُّ عَلَى اللَّهِ﴾ (الأنفال / 61) ، وهذه هي نفس السياسة التي اتبعها رسول الله ﷺ مع أعدائه ، وما صلح الحديبية إلا مثلاً على ذلك . وإذا عقد الصلح ، فلا بد من الوفاء بالعهد ، فهذا أمر أجمع عليه كافة الأديان والقوانين ، لأن النكث به ذميمة ، أمناً للعباد ورحمة بهم وصوناً لعزهم وكرامتهم . فالصلح ، كما يفهمه الإمام (ع) ، ليس صلح القوي للضعيف ، ولا الغالب للمغلوب ، بما يمليه من شروط الذل والقهر والسيطرة ، كما هو الحال في أيامنا هذه ، ولكن مقيداً برضاء الله الذي هو الشرط الأساسي فيه . ومن البداية أن الصلح المكتفول برضاء الله ، هو ما يضمن للناس خيرهم وحربيتهم وإرادتهم وصيانت حقوقهم ، مما يكون له أثره في القضاء على مادة النزاع ويؤرته . وهذا ما عبر عنه الباحث بقوله : «... فعل (ع) كان ملجأً بالورع عن جميع القول إلا ما هو لله عز وجل ، ومن نوع اليدين من كل يطش إلا ما هو رضا ، ولا يرى الرضا ، إلا فيما يرضاه الله ويعبه ولا يرى الرضا إلا فيما دل عليه الكتاب والسنة ...»⁽²⁰⁹⁾ .

على أن عقد الصلح وجب أن يكون محكماً بالفاظه ، صريحاً في دلالاته ، فلا يتحمّل أكثر من معنى واحد ، حتى لا تنتطرق إليه التأويلات والعلل وطلب المخارج ، فإذا وقع العقد ، فلا بد من الالتزام به وعدم نقضه ، اعتماداً على تأويل خفي ، لأن هذا من باب النفاق والرياء ، ولأن الصبر على ما فيه من ضيق خير من التبعات الناجمة عن الغدر به ، وجاء في كلام الإمام (ع) إلى مالك الأشتر : «ولا تعقد عقداً تجوز فيه العلل ، ولا تعول على لحن القول بعد التأكيد والتوثيق ، ولا يدعونك ضيق أمير لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفسانه بغير الحق ، فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه ، خير من غدر تخاف تبعته»⁽²¹⁰⁾ .

ج - صلاح حال الرعية :

ويكون ذلك من خلال الاهتمام بشؤون الأمن والثقافة والصحة ووظائف الدولة والخدمات وما إلى ذلك من الشؤون الاجتماعية . ولا يمكن لهذه الخدمات أن تتم ما لم تقم

⁽²¹⁰⁾ نفسه ، ج 17 ، ص 107 .

⁽²⁰⁹⁾ انظر (ح) ، ج 10 ، ص 229 .

العلاقة بين الراعي والرعية على الصدق والاخلاص والتعاون المتبادل ، ضمن اطار مصلحة الوطن والمواطن . لذلك فإن الإمام علي (ع) يجدد جلة من الحقوق المتبادلة بين الراعي والرعية تكفل هذا الأمر فيقول : «أيها الناس ، إن لي عليكم حقاً ولكم عليّ حق . فاما حقكم عليّ ، فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم ، وتعليمكم كيلا تمبهلوا ، وتأديبكم كيهما تعلموا . وأما حقي عليكم ، فالوفاء بالبيعة ، والنصيحة في المشهد والمغيب والاجابة حين أدعوكم ، والطاعة حين أمركم»⁽²¹¹⁾ . أما إذا تجاوز كل منها ما يتوجب عليه من الحقوق تجاه الآخر ، «... اختلفت هنالك الكلمة ، وظهرت معالم الجحور ، وكثير الادغال في الدين ، وتركت محاج السنن ، فعمل بالهوى ، وعطلت الأحكام ، وكثرت علل النفوس ، فلا يستوحش لعظيم حق عطل ، ولا لعظيم باطل فعل ، فهنالك تذلل الإبرار ، وتعز الاشرار ، وتعظم تبعات الله عند العباد»⁽²¹²⁾ . فإذا وصلت الأمور إلى هذا المستوى من الجحور والضلال ، فإن الإمام (ع) يشير إلى الطريق السليم لعلاج هذه الأوضاع الفاسدة ، وذلك بالتناصح والتعاون بين العلاء وأولي الشأن ، لتحديد الداء والدواء ، فإن كان التقصير من الحاكم نصحوه وقوموه ، فإن استقام والا عزلوه . وإن كان من بعض الرعية ، تعانوا مع الحاكم على إصلاحها ، فإن فاعت والا قاتلوها حتى تفيء إلى أمر الله . لهذا جاء التأكيد على ضرورة وضع الرجل المناسب في المكان المناسب ، على أن تكون الكفاءة شرطاً للاختيار والتوظيف لا القرابة أو الصداقة .

ولقطع دابر الفساد من أنفسهم ، فإن الإمام علي (ع) يوصي بالتوسيعة عليهم ، حتى لا يستغلوا وظائفهم لصالحهم الشخصية ، ومراقبتهم بدقة ، وبجازتهم بما فعلوا ، وما جراء الاحسان الا الاحسان وما جراء السيئة الا بعثتها .

بذلك يكون الإمام علي (ع) قد تنبه إلى قضايا العمال في وقت كان ينظر فيه إليهم كمخلوقات وجدت للفقر والشقاء من القدر والسماء لا من الأرض ، وما زال كفاحهم ضد الظلم والاجحاف مستمراً حتى يومنا هذا .

وللإمام علي (ع) آراء صائبة في اختيار الموظف واعداده لممارسة المسؤولية المناطة به . وهذه التربية لا تطال فئة معينة بل هي تسحب على الجميع ابتداء من القمة نزولاً حتى القاعدة .

- شخصية الحاكم : فلا بد والخالة كذلك من أن يختار لإدارة شؤون الحكم والرعاية من هم أكثر كفاءة واستقامة ، من أهل الورع والصدق الذين لا تستميلهم الأهواء ولا تأسفهم المطامع والشهوات أو تطرفهم المدائح لأنها من الأمور التي تصرفهم عن جادة الحق

. (211) نفسه ج 2 ، ص 189-190 .

. (212) نفسه ج 11 ، ص 92 .

وسماء السبيل . لذلك فإن الإمام علي (ع) يؤكد على النوعية الجيدة في كبير الموظفين وصغرهم حتى يرتفع كلاً منهم عن الصغار ويصبح فاضلاً . إذ يستحيل على من استعبدته الشهوات أن يكون فاضلاً .

والإمام (ع) يقدس الفضيلة و يجعلها شرطاً ضرورياً في تربية الحكام و تهذيبهم لأن الناس على دين ملوكهم كما قيل . فالسلطان الفاصل قدوة على نشر الفضيلة ورعايتها في الخاصة والعامة . لذلك فإنه يحذر من قبول الرياسة على الرعية إذا لم تتوفر شروط الفضيلة لأن عدم وجودها يمكن سبباً في نشر الرذيلة وعدم القدرة على ضبط الناس الذين يتبعون سيرة حاكمهم في ممارسة اللهو والعبث والطيش مما يؤثر سلباً على كيان المجتمع ككل .

وهكذا فإن صلاح الرعية من صلاح الحاكم وفسادها من فساده . ومن رام استقامة رعيته كان الأجرد به أن يبدأ بنفسه أولاً فينها عن غيرها فإذا استقامت كان السيد المطاع والحاكم المجل ، وإلا ذهبت أعماله أدراج الرياح ، فكان بناء هشاً تذرية الرياح . يقول الإمام علي « ينبغي لمن ولـي أمر قوم أن يبدأ بنفسه قبل أن يشرع في تقويم رعيته وإن كان بمنزلة من رام استقامة ظل العود قبل أن يستقيم ذلك العود »⁽²¹³⁾ .

من هذا المنطلق فإن كف النفس عن شهواتها وإدراجها على ممارسة الفضائل والأعمال الصالحة هي أمور ينبغي على الحاكم أن يتحلى بها ويسير بهديها ويلزم بها من هم دونه حتى يستقيم حال الرعية لأن الناس لا تؤخذ إلا بالعدل لمجحتها له ، ولا تنفر إلا من الظلم لكراهيتها له . يقول الإمام علي (ع) في كتابه إلى الأشتر « فليكن أحـبـ الذخـائـرـ إـلـيـكـ ذـخـيرـةـ الـعـلـمـ الصـالـحـ . فـأـمـلـكـ هـوـاـكـ ، وـشـحـ بـنـفـسـكـ عـمـاـ لـاـ يـحـلـ لـكـ فـإـنـ الشـحـ بـالـنـفـسـ الـانـصـافـ مـنـهـاـ فـيـهاـ أـحـبـتـ أوـ كـرـهـتـ »⁽²¹⁴⁾ .

- شخصية الوالي : وباعتبار أن الولاية خزان الرعية ووكلاء الأمة وسفراء الأئمة ، فإن عملهم ينعكس سلباً أو إيجاباً على الإمام والرعية على حد سواء . فهم شركاء الإمام في الأمانة ، فإن خانوا لا بد من أن يتآثر بخيانتهم ، وإن حفظوا الأمانة كانوا مذعاًة فخر واعتزاز له . ثم إن أثراً لهم على الرعية هو من الخطورة بمكانتهم . ذلك أنهم يساهمون إما في إذلالهم وافتقارهم أو في اعزازهم وتوسيعة الحال عليهم . لهذا أوجب الإمام علي (ع) ضرورة حسن اختيار ومراقبة من يختاره لممارسة الحكم بالنيابة عنه وياستمرار حتى لا تدفعه غفلة الحاكم إلى استغلال منصبه لصالحه الشخصية فيستأثر بأموال الناس ومتلكاتهم وينعمون حقوقهم ويقابلهم بالنفور .

- شخصية الوزير : إن الوظيفة في شرع الإمام علي أمانة ، لا طعمة ، وخدمة للناس

. 31 ، ج 17 ، نفسه (214)

. 269 ، ج 20 ، أنظر (ج) (213)

لا وسيلة لقهرهم واستعبادهم وسرقة أموالهم ومتلكاتهم كما يقول إلى الأشعت عامله على
أذريجان « وأن عملك ليس لك بطعمة ولكنه في عنقكأمانة وأنت مسترعي لمن
فوقك »⁽²¹⁵⁾

فالموظف مسؤول أمام الله وأمام نفسه ومن هم على رأسه . هذا القدر من المسؤولية لا يتوفّر كما يرى الإمام (ع) إلا عند من يتوفّر فيه الصدق في الأقوال والأفعال والورع في جميع التصرفات « وألصق بأهل الورع والصدق⁽²¹⁶⁾ كما يقول (ع) ، ومن كان من أهل الكرم والمجد ومكارم الأخلاق وذوي السوابق الحسنة والماضي التليد ، من نشأوا في بيوت العز و مجالس الفضل والاستفادة من خبراتهم وفضائلهم لأنهم أقدر على بث الفضيلة ونشر القيم كما يقول : « ثم ألصق بذوي المروءات والأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ثم أهل النجدة والشجاعة والسخا والسماحة فإنهم جماع من الكرم وشعب من العرف»⁽²¹⁷⁾ . ولا سبيل إلى التفرد بالرأي في الحكومة العلوية بل لا بد من التشاور في صغير الأمور وكبيرها حتى يكون القرار صادراً عن الأغلبية . فالإمام ينصح الولاية بضرورة التشاور مع وزرائهم على أن لا يستعينوا بأرذل الرجال من ذوي الصفات المذمومة كالبخيل الذي يحب البخل ويخوف من عاقبة الكرم والاحسان ، والجبان الذي يعقد الأمور ويشطط المهم والعزائم ، والحرirsch على حطام الدنيا الذي يزيّن نهب أموال الناس بالجحود عليهم لأن البخل والجبن والحرirsch غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله . لذلك ينهي الإمام (ع) عن استئزار من شارك في اثم أو عان على ظلم وينصح بعدم اتخاذهم بطانة يعتمد عليها لأنهم أعوان على الظلم والعدوان والتخلّي عنهم حتى ولو بلغوا الغاية من الوعي والذكاء .

وتجدر الاشارة إلى أن الإمام علي (ع) لا ينهي عن الاستعانة بال مجرم إذا كان لديه شيء من الخير والاحسان . إنما ينهي عن الوثوق به والاطمئنان إليه لأن الخير والشر من طبعه فلا ينبغي أن يصرفنا شره عن الانتفاع بخيته . كما أنه يوصي الوالي بتقريب الوزير إليه حتى يأنس به ويغدق عليه بماله حتى لا يطمع بأموال الناس ويعاقبه إذا ساء على أن لا يكون المذنب والمسيء عنده بمنزلة سواء ول يكن أفضليتهم عنده أقوفهم بمر الحق وأعوذهن على الخير وأصلبهم في المواقف . فالوزير في الدولة العلوية عون للقائد على ترسیخ دعائم الحق ودفع الباطل وإماتته لا على تركيز حكمه وتثبيته منها بلغت به الأهواء والرذائل .

- شخصية كتاب الولاية : كان لكتاب الولاية أهمية كبرى في الزمان الغابر ، إذ لعبوا دوراً هاماً في توجيه سياسة الحكام وما ينتج عن ذلك من أحداث .

.51 . (217) نفسه ، ج 17 ، ص 33 .

(215) انظر (ح) ، ج 5 ، ص 33 .

. (216) نفسه ، ج 17 ، ص 44 .

أما مهامهم فكانت متعددة بحيث لا يستطيع القيام بها إلا من تميز بالبراعة والمعرفة والخبرة بأحوال الرجال والإحاطة بكل ما يجري في البلاد . ولقد حدد ابن أبي الحديد شخصية الكاتب ووظيفته من خلال شرحه لحديث الإمام علي (ع) بقوله : « واعلم أنَّ الكاتب الذي يشير أمير المؤمنين إليه هو الذي يسمى الآن في الاصطلاح العربي وزيراً لأنَّه صاحب تدبير حضرة الأمير والنائب عنه في أموره وإليه تصل مكتوبات العمال وعنده تصدر الأجوبة وإليه العرض على الأمير . وهو المستدرك على العمال والمهيمن عليهم وهو بالحقيقة كاتب الكتاب ولهذا يسمونه « الكاتب المطلق » (218) .

وهذه الوظيفة لضخامتها موزعة اليوم على عدة اختصاصات منها مكتب رئاسة الوزراء ووزير الدولة وكاتب السر ومدير التحريرات والمستشار الشخصي . لهذا نجد الإمام علي (ع) يؤكّد على ضرورة الثاني باختيار الكتاب من يتحلّون بمحارم الأخلاق ومحامدتها لأنَّهم واجهة الحكم والحاكمين فيذكر لهم صفات ونحوَّاً يجب توفرها فيهم فيقول بعد وصيته بضرورة الاهتمام بهم والنظر في أحواهم « ... ثم لا يكن اختيارك إياهم على فراستك واستنامتك وحسن الظن منك ... ولكن اختبرهم بما ولوا للصالحين قبلك فأعمد لأحسنهم كان في العامة أثراً وأعرفهم بالأمانة وجهًا ، فإن ذلك دليل على نصيحتك لله ولن وليت أمره ... » (219) . فالفراسة ليست طريقاً علمياً لاختيار الكتاب لأنَّ الأشرار يلقون الحكم بالرياء والتفاق والمصانعة والتسليس فينزلونهم منزلاً الأخير . إلا أنَّ الحاكم الذي هو على قدر من الوعي والدرأة يعرف كيف يختارهم بالتجربة لهم وتقدير أعمالهم وما ولوه من قبل . فإن كانت بما يرضي الناس فإن رضاهم شهادة صلاحه وإخلاصه لأنَّ من أصلح سريرته أصلح الله علانيته ومن أحسن ما بينه وبين الله أحسن الله ما بينه وبين الناس ومن كان كذلك وجب على الحاكم تكريمه إليه وإثناره على غيره فيكون بذلك قد ضمن رضى الله والرسول والناس أجمعين .

وحتى تؤكّد هذه الوظيفة الغاية المتوكّلة منها بصلة وأمانة وإحكام ، فإن الإمام (ع) يوصي بتقسيم فنون الكتابة وضروبيها بين الكتاب كأن يكون أحدهم لراسلة الأطراف والأعداء والآخر لأجوبة العمال والأخر بحضورة الوالي على أن لا يتغافل الحاكم عنهم أو يتوارى عن عيونهم بل عليه مراقبتهم باستمرار لأنَّ المسؤول عنهم ومشارك لهم في كل عمل يقومون به . بهذا التوزيع للمهام يمكن ضبط الأعمال واتقادها على الوجه المطلوب .

- **شخصية العامل :** إن كل مؤسسة بحاجة إلى عمال يتولون مهامها تسهيلاً للصالح العام . والدولة مؤسسة اجتماعية تمارس سلطتها باسم الشعب ولحسابه ومصلحته وبواسطة

(219) نفسه ، ج 17 ، ص 76 .

(218) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 79 .

نفر من أبنائه كما حددتهم ابن أبي الحميد : « عمال السواد والصلوات والوقوف والمصالح وغيرها »⁽²²⁰⁾ .

وأكيد الامام علي (ع) ، كما هو الحال في شأن جميع موظفي الدولة من الولاية الى الوزراء الى الكتاب الى القضاة ، على التحرّي في اختيار العمال فلا يكون استعمالهم على أساس الصدقة والقرابة بل أن مقياس صلاحتهم هو الاختبار والكافأة لا الشفاعة والتزكية ، تلك التي تؤدي الى فساد البلاد وهلاك العباد كونها تأخذ المناصب من أهلهما وتستندها الى الأذناب والمحاسيب . ويفضّل الامام (ع) اختيارهم من أهل التجارب والحياة والأمانة ومن انحدر منهم من البيوتات الكريمة الصالحة ومن كان له قدماً راسخة في الاسلام لأن صلاح المجتمعات يكمن في صلاح أسرها ، إذ أن للتربية الأسرية أثرها الفعال في أخلاق الرجال وسلوكهم . فهم بحكم تربيتهم ووعيهم وتاريخهم المشرق أكثر حرصاً على مكارم الأخلاق ومحاسن الأمور وأقل طمعاً بأشياء الناس ومتلكاتهم .

مقابل ذلك لا بد من الاهتمام بطالب العمال وعدم الاجحاف بحقوقهم وتحسين أوضاعهم والسهر على مصالحهم وتوفير أرزاقهم لأن الجائع لا أمانة له والمظلوم لا حجة عليه . لذلك فإن كفاية السواли مؤونتهم سبباً لاستصلاحهم وحجّة عليهم إذا خانوا الأمانة يقول الامام (ع) « ... ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختياراً ولا توّلهم محابة واثرة فإنهم جماع من شعب الجور والخيانة ، وتروّج منهم أهل التجربة والحياة من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الاسلام المتقدمة فإنهم أكرم أخلاقاً وأصبح أعراضاً وأقل في المطامع إشرافاً ، وأبلغ في عوائق الأمور نظراً ، ثم أسبغ عليهم الأرزاق فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم وحجّة عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك ثم تفقد أعمالهم وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم فإن تعاهدك بالسر لأمورهم حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعاية »⁽²²¹⁾ .

وإذا كان للعمال الحق في تحسين ظروف حياتهم ، فإن للحاكم الحق في مراقبتهم باستمرار ورصد تحركاتهم وإذكاء العيون عليهم مشيراً إلى مبدأ التفتيش على الموظفين الذي تقرره الدساتير الحديثة لكونه يضمن الحرص على التزام الحق والعدل والأمانة والرفق بالرعاية فإذا ثبتت على أحد إساءة بإيجاع المراقبين والتفتيشين فيها فلا بد من محاسبته والقصاص منه بحسب إساءاته والتشهير به وبجريمته أمام الناس وعلى الملايكون عبرة لغيره .

و قبل أن ترك هذا الموضوع نشير الى مناقب الامام علي (ع) وسياسته الحكيمة في تحسين حال الرعية . لم يكن (ع) من الذين يبعدون المال ويكتنزونه أو يستعملونه في مصالحهم

. (221) نفسه ، ج 17 . ص 68-69.

. (220) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 69.

وشهواتهم الذاتية ، ولا من الذين يستهون بهم الجشع والطمع لتخير الأطعمة والألبسة على انواعها . فهو الفقير الذي عاش بين القراء وقام من أجلهم وهو القائد الذي قاد أمته في طريق الخير والصلاح وانتشلها من مهافي الفسق والرذيلة وأقام سنتها على العدل والمساوة ، لا يثنى عن ذلك لومة لائم . وكان بإمكانه أن يماشي معاوية في سياساته ، فيجمع ما شاء من الأموال ، ويستعملها في اجتذاب الأنصار والأعوان ، وبين ما يشاء من الدور والقصور ، تكون مرتعاً ووكرأً للرذيلة والفساد ، ويجمع حوله من البطانة ما يكفيه مؤونة الالتفات إلى الجماهير الشعبية الفقيرة ، ولكن أنسى له أن يفعل ذلك ، وفي داخله ثورة إسلامية عارمة تدعوه لاقتلاع الشر وإحقاق الحق ... وكيف يستعين على ذلك بالبطل ؟ ... لقد آمن بأن الناس إنما خلقوا للأخرة لا للدنيا ، لذلك فقد أمرهم بالتحفظ من الدنيا والاقتناع بالقليل منها ، فأخذ نفسه وولاته بما ينفع عنهم وعنهم عبادها وشرورها ، ولكن ليس بدرجة تدعوه إلى لبس العباءة والتخلّي عنها كما فعل عاصم بن زياد الذي اشتکاه أخوه إلى الإمام فكان ردّه :

« يا عدى الله ، لقد استهان بك الحديث . أما رحمت أهلك وولدك ؟ أترى الله أحل لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها ، أنت أهون على الله من ذلك . « وعندما حاول عاصم التشبيه به قائلاً : « يا أمير المؤمنين ، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشودة مأكلك » . قال الإمام (ع) : « ويحکم أني لست كانت . إن الله تعالى فرض على أئمة الحق أن يقدروا أنفسهم بضعف الناس ، كيلا يتبيّن بالفقير فقرة » (222) .

وها هو يحاكم عامله على البصرة عثمان بن حنيف لوليمة دعي إليها ويدركه بأن الولاية ليست في اقتناص اللذائذ وأكل الطيبات ولكنها مشاركة للناس في مكاره الدهر ومساواتهم في جشودة العيش فيقول وقد آذاه ذلك : « فما خلقت ليشغلني أكل الطيبات كالبهيمة المربوطة هنّها علفها أو المرسلة شغلها تقمّها ، تكترش من أعلافها وتلهو عنها يراد بها . أو اترك سدى أو أهل عابث ، أو أجر حبل الضلال ، أو اعتسف طريق المتأهة » (223) .

لقد كان بإمكانه أن يسبّع ويلاذ ويتمتع ولكن كيف يفعل ذلك وفي أرجاء الأمة الإسلامية الواسعة بطنًا لا عهد لها بالسبّع ولا طمع لها في القرص وكيف ترضى عاطفته الإنسانية أن يبيت مبطاناً وحوله البطون الغرثى والأكباد الحرى . وهل يقنع بأن يقال له أمير المؤمنين ولا يقوم بتخفيف الأعباء عن كاهل الشعب ؟

بالطبع لا . لأن الشعب كان هاجسه الأول ، ورفع الظلم عنه واسعاده من أولى المهمات التي اضططلع بها وأوقف جهده عليها وخاصة الطبقة السفلية من الذين لا حيلة لهم

(223) نفسه ، ج 16 . ص 287 .

(222) انظر (ح) ، ج 11 ، ص 32 .

كالمساكين والمحاجين وأهل المؤس والزمي فكان أن جعل لهم قسماً من بيت مال المسلمين ، وقسماً من غلات صوافى الاسلام تكريماً لهم وانقاذهم من ذل المسألة . وقد رويت عنه مأثر كثيرة تثبت مدى حرصه على مال المسلمين ومدى اهتمامه بالرعاية وتوفير سبل الحياة الكريمة لهم وإزاحة كابوس الفقر عن كاهم لهم من خلال التسوية في العطاء وإزالة الفوارق الطبقية بينهم .

د - عمارة البلاد :

وتكون بانعاش مراافق البلاد الزراعية والصناعية والتجارية باستخدام كافة الطرق والوسائل المؤدية الى ذلك من تحسين الانتاج وتطوير وسائل النقل والمواصلات وتقديم المساعدات وحماية المستهلك من الغش والاحتكار والتلاعب بالأسعار ومراقبة المحتكرين وإنزال العقوبة بهم . لذلك فالإمام (ع) يوصي بالتجار ويقول الى الأشت : « ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات ، وأوص بهم خيراً . . . وتفقد أمرورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك . . . فامنح من الاحتياط . . . فمن قارف حكرة بعد نهيك اياه فنكل به وعاقبه من غير إسراف » (224).

رابعاً : في الوطنية

للتربيـة الوطنية مكانـتها الرئـيسـية في دـسـائـير الأـمـمـ والـشـعـوبـ ، وـمـهـمـتها تـكـمنـ فيـ اـعـدـادـ النـشـيءـ عـلـىـ محـبـةـ الـوطـنـ وـخـدـمـتـهـ بـصـدـقـ وـوعـيـ وـإـيمـانـ وـالـذـودـ عـنـهـ وـالـعـمـلـ عـلـىـ رـفـعـتـهـ وـتـطـوـرـهـ فيـ سـائـرـ الـمـجـالـاتـ بـالـعـاـلوـنـ مـعـ سـائـرـ أـبـنـائـهـ . وـالـشـعـوبـ مـنـذـ فـجـرـ حـيـاتـهـ ، وـحـقـ يـوـمـناـ الـمـاـضـيـ ، ماـ زـالـتـ تـعـتـبـرـهاـ إـحـدـىـ الرـكـائـزـ الـهـامـةـ لـبـنـاءـ مجـدهـاـ وـمـسـتـقـبـلـهاـ » فالآقوام البدائية مثلاً كانت وما تزال في بعض البقاع النائية المنعزلة ، تعطي أولادها عند البلوغ دروساً نظرية وعملية عن أسرار القبيلة وتقاليدها ، وعاداتها قبل إدخالهم في عضويتها ، كما أن الرومانيين كانوا يحفظون أبناءهم مجموعة من أهم قوانين البلاد اطلق عليها اسم الألواح الاثني عشر » (225).

ولقد كان خطب الإمام (ع) دورها في تنمية هذا الحس الوطني والشعور القومي ، بعيداً عن العصبية والقبلية الجاهلية ، بل في إطار التعاون بين سائر الشعوب ضمن حدود الحق والعدل والأخوة ، فلم يعد الوطن هو المحدد بمساحته وحدوده وشعبه (القطري) ولا المحدد بلغته ودينه وتاريخه (القومي) فهذه الأوطان هي من الضيق بحيث لا تسع أفق الإمام

(224) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 83.

(225) شهلا ، جورج ، وجربلي عبد السميم وحنانيا ، الماس شهلا : الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية ، دار العلم للملائين بيروت 1978 ، ط 4 ، ص 245-246.

ومداركه . إن نظرته (ع) للوطن تلغي الحدود وتجاوز الحواجز روحية كانت أم مادية ، وتمتد لتشمل الوطن الإنساني « ليس بلد بأحق بك من بلدك ، خير البلاد ما حملك »⁽²²⁶⁾ . فالوطن الذي يقصده هو حيث يطمئن فيه الإنسان إلى وجوده ومصيره وحقوقه ، لأن « وطن الإنسان هو راحة الإنسان وأمنه وحرি�ته وكرامته وحقوقه ومصيره ، فكل بلد يؤمّن له ذلك هو وطنه الذي يخلص له ، ويستميت في سبيله سواء أكان بلد الآباء والأجداد أو لم يكن ، أما الأسماء والألفاظ فوسيلة لا غاية »⁽²²⁷⁾ .

والوطن هو حيث يكفي حاجة الإنسان ويرفع عنه كابوس الفقر والعزوز فيعيش بكرامة وإباء ويتجنب ذل السؤال لأن « الغنى في الغربية وطن ، والفقير في الوطن غربة »⁽²²⁸⁾ . إن ما نستنتجه من هذه الكلمات هو الإيمان بوحدة الأمة والعمل على تكريس هذه الوحدة من خلال تربية الفرد وإعداده اعداداً وطنياً صالحاً . والمواطنة الصالحة تقضي ببناء كيان الفرد الفكري والعاطفي والأخلاقي .

أ - البناء الفكري :

وهي تتضمن تنمية ثقافة الفرد يشئون الحكم ومعناه وسلطاته ووظائفه وعلاقة إحداثها بالأخرى ، وما له من حقوق وما عليه من واجبات تجاه وطنه وأهله لذلك فهو يوصي بضرورة الاهتمام بالشرائع العادلة ، والسنن الفاضلة ، والوصايا الخيرة للتزود منها بالخبرات التي تساعد على حسن سير الأمور بحيث تجري على سنن ثابتة فاضلة بدلاً من الخبط في الجهالات ، وهذا من شأنه أن يضفي على علاقة الحاكم بالمحكوم طابع الأخوة والثقة والمحبة والاحترام ، فتتأصل الوطنية في النفوس وتتزاحم تلقائياً لخدمة الوطن .

ب - البناء العاطفي :

ويقصد بها تغذية شعور الفرد بكل عاطفة نبيلة نحو وطنه وشعبه . فالمواطنة الصالحة لا تكتفي بالقيم والمبادئ الفكرية المجردة ، بل لا بد من ممارستها عملياً على أرض الواقع لذلك كان الوجдан همزة وصل بين الفكر والسلوك . وكان العمل هو الضمانة الوطنية الخالصة . فالوطن لا تخفيه الدموع ولا تعمق جذوره إلا بسواعد أبنائه وأصحاب المصلحة العليا في بيته حراً عزيزاً . لذلك فإن الإمام (ع) يدعوا إلى الغيرة على الأوطان وينعي على أولئك الذين يتقاусون عن نصرة بلادهم فيقول « يغار عليكم ولا تغيرون ، وتغزوون ولا تغزوون ، ويعصى الله وترضون »⁽²²⁹⁾ . فالوطنية إذن ليست نشيداً حماسياً ولا تعني بالأمجاد ، ولكنها وفاء وتضحيّة والتزام .

(226) أنظر (ج) ج 20 ، ص 90.

(227) علي والفلسفة ، ص 179.

(228) أنظر (ج) ج 18 ، ص 190.

(229) نفسه ، ج 2 ، ص 75.

ج - البناء الخلقي :

وهي الهدف الاسمى للتربية الوطنية ويدونها تبقى الأفكار والعواطف لا ضابط لها ولا وازع .. لذلك فإن الإمام (ع) يؤكّد على الناحية المسلكية من شخصية الإنسان فيرى ضرورة قيام العلاقة بين البشر على المحبة والأخوة والاحترام المتبادل يظهر ذلك في القول : « يا بني أجعل نفسك ميزاناً فيها بينك ، وبين غيرك فاحب لغيرك ما تحب لنفسك واكره له ما تكره لها ، ولا تظلم كما لا تحب أن تُظلم واحسن كما تحب أن يحسن إليك واستقبح من نفسك ما تستقبحه من غيرك وارض من الناس بما ترضى لهم من نفسك »⁽²³⁰⁾ .

هذا التفاعل الوطني الخير الذي بذره (ع) في نفوس الناس كان وسيلة لغاية أكبر هي وحدة الوطن ورص الصنوف والتعاون من أجل الصالح العام . وكثيراً ما كان يدعم هذه العاطفة النبيلة بحث الرعية على التألف والتآخي فيقول : « ليتأسس صغيركم بكبيركم ، وليرأف كبيركم بصغيركم ، ولا تكونوا كجفنة الجاهلية ، لا في الدين يتفرقون ولا عن الله يعقلون ، كفيض بيض في اداح ، يكون كسرها وزراً ، ويخرج حضانها شرّاً »⁽²³¹⁾ . كما كان يدعو إلى تقوى الله والعمل الصالح والأخذ بالمكارم والفضائل والسعى في حوائج الناس والمصادقة والتعاطف والتزاور وغير ذلك من القيم الاجتماعية التي تنمّي روح الأخوة والتعاون بين أبناء الشعب الواحد كما في الحديث إلى كميل : « مر أهلك ان يروروها في كسب المكارم ويدجلوا في حاجة من هونائهم »⁽²³²⁾ .

تلك هي الروح الوطنية التي بعثها الإمام علي (ع) في نفوس الرعية فإذا ما درجوا عليها كانت لهم عوناً على صلاح أنفسهم وجمع شتات كلمتهم لحماية بلادهم من العدو الداخلي المتمثل بالفساد والضلال والعدو الخارجي المتربيص بالبلاد ، يغتنم فرصة ضعفها وتفككها للانقضاض عليها .

خامساً : في القضاء

القضاء ، ويراد به منصب الفصل بين الناس في الخصومات ، قدّيم قدم الإنسان ، إذ كان بحاجة إليه منذ وجوده على الأرض لحماية حقوقه من تعديات الآخرين ، ولقد اهتم الإمام علي (ع) بهذا المنصب وجعله تحت مراقبة شديدة ليكون صورة من عدل السمااء على الأرض فلم يصانع أو يداري أو يداهن في الحق ، بل كان حرباً شعواء على الظلم والظالمين ، فزهدت العدالة في عصره ، وأطمئن الناس إلى حقوقهم ووجودهم ومصيرهم ، وتغير مفهوم القضاء فلم يعد « مؤسسة تضيق إلى سائر المؤسسات التي أنشأها الأقوياء لأكل الضعفاء ، والظالمون لارهاق المظلومين ، وأصحاب السلطان لأنخذ السبيل على الناس بالعدوان

(230) أنظر (ح) ، ج 16 ، ص 84.

(231) نفسه ، ج 9 ، ص 282.

والتنكيل⁽²³³⁾ . ، ولكنه « انصاف مظلوم ، ورحمة بالناس ، وحكم بحق »⁽²³⁴⁾ . فنظم أصوله ورتب قواعده ، وجعله مبادئ وقوانين تأخذ طابعاً إنسانياً بعيداً عن العبارات الجامدة الجافة ، فإذا القضاء رحمة بالناس وتصريف عادل لشؤونهم ، وإذا القاضي أخ رؤوف رحوم والناس لديه آمنون مطمئنون من وصول الحق إليهم .

والمساواة أمام القانون أمر لا بد منه في دستوره (ع) ، لأن الناس سواء لا فرق بينهم أمام الحق . ان الایمان المطلق بهذه القاعدة والشعور العميق بما قد يساور أحد المتراضيين من المذلة ساعة يحس أن في القضاء أدنى إيثار لانسان على انسان ، جعل الامام (ع) يلتزم الحياد فلا ينحاز الى جانب دون الآخر بل هو يساوي بينها في المعاملة حتى يصدر الحكم عن نزاهة وصدق فيقول (ع) للأشر^ت : « فاخفض لهم جناحك ، والن لهم جانبك وابسط لهم وجهك ، وآس بينهم في اللحظة والنظرة حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم ، ولا يأس الضعفاء من عدلك بهم »⁽²³⁵⁾ .

هذا الاهتمام الذي يوليه (ع) لهذه القاعدة دفعته الى أن يكون أكثر تشدداً وصرامة في تطبيقها حتى على نفسه في عصر كان القانون بخدمة الحكم ضد مصالح المحكوم فصار الحكم ليس ب فوق ان يمثل امام القضاء مع اي إنسان آخر ، وإن يقبل الحكم له كما يقول في نهجه : « والزم الحق من لزمه من القريب والبعيد »⁽²³⁶⁾ .

وبعد المساواة أمام القانون يفترض الاعتراف بحرية القاضي المطلقة في أن يحكم بوجوب القانون والضمير بعيداً عن الضغط والهوى ، كي يكسب القضاة حصانة تمكنهم من الحكم بالعدل ، ولتأكيد ذلك ، أوجد الامام (ع) ، كما في عهد الأشر^ت ، جهازاً للشرطه كي يكون عوناً للقانون وللقاضي في البحث عن أهل الريبة واعتقالهم ومعاقبتهم ولم يسبقه في ذلك الا نظام « العسس » « الذي أوجده عمر بن الخطاب ، وهو الطواف ليلاً للبحث عن المنحرفين » .

إن الحديث عن طبائع البشر وعن حقيقة التعامل بينهم ، بتسيير أنفسهم وضمائرهم ومحاولة سيطرة الأقوياء منهم على الضعفاء ، أمور انطلق منها (ع) للكشف عن حقيقتين تساعدان على انحراف القضاة :

- الأولى ضغط السلطة التنفيذية بحيث يحكم القاضي بما ت عليه عليه لا بما يراه .

- الحاجة الى المال التي قد تسيطره الى قبول الرشوارات واستقلال منصبه بالاستفادة منه .

فقضى على هذين السبيلين وأوصى بضرورة مراقبة القاضي باستمرار وتقريبه وحمايته

(233) جرداق ، جورج : بين علي والثورة الفرنسية دار الحياة ، بيروت 1970 ، ص 252-254.

(234) نفسه ، ص 252-254.

(235) انظر (ح) ، ج 15 ، ص 163 .

(236) انظر (ح) ج 17 ، ص 97 ، انظر مقاضاة أحدهم على امام الخليفة عمر بن الخطاب .

والبذل له والتوسعة عليه . وهذه خطوة هامة في استقلال القضاء ، وفصله عن السلطة التنفيذية بحيث لا تتدخل في شؤونه أو تؤثر عليه . كما أنها محاولة جادة لتحرير القضاة من ضغط الحاجة التي قد تجبرهم على الحكم بغير الحق ، جاء في عهد الأشتر : « ثم أكثر من تعاهد قضائه وأفسح له في البذر ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس ، واعطه من المزيلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك »⁽²³⁷⁾ .

ولما كان منصب القضاء من الأهمية بمكان ، فإن من يتولى هذا المنصب يجب أن تتتوفر فيه بعض الصفات التي تساعده على أن يحكم بوجي من ضميره وخلقه واستقامته فيستبعد كل ما من شأنه أن يؤثر على سلامة الحكم الصادر عنه حتى لا يفسر سلوكه المثير بعدم نزاهة القضاء جاء في عهد الأشتر : « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، من لا تضيق به الأمور ولا تحكمه الخصوم ولا يتمادي في الزلة ، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه ، ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفي برأدن فهم دون أقصاه ، وأوقفهم في الشبهات ، وآخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرّماً بمراجعة الخصم ، واصبرهم على تكشف الأمور ، واحرمهم عند اتضاح الحكم ، من لا يزدهيه اطراء ، ولا يستميله إغراء وأولئك قليل »⁽²³⁸⁾ .

هذه المثالية التي يتحدث عنها الإمام (ع) توضح مدى الاهتمام البالغ بالقضاء في تصريف الأمور وحفظ الحقوق ، كما تفسر ما كان يعانيه من أزمة أخلاقية حادة انحرفت به عن جادة الحق . وحتى تأتي هذه السياسة نتائجها المرجوة منها فإنه (ع) يمنع أن يتولى أمور القضاء ، الأقرباء والأصدقاء ، لما في ذلك من تشجيع لهم على التساهل بحكماته ، واعتماداً على ما بينهم وبين الحكام من صلات .

بهذا يكون الإمام علي (ع) قد سا بالقضاء إلى مستوى انساني ، هو من الرفعة بحيث لا يستطيع أحد أن يطاله أو ينال منه ، أو يفكر بالانحراف عنه ، لما له من مكانة سامية في هيئة الحكومة التي تحدث عنها كتاب « النهج ». ولقد شهد الاسلام نخبة من انزو القضاة وأكثرها صدقأً في جنب الله ، فكان لممارساتها العادلة ، ولا علميتها الشاملة الدور البارز في وضع أصول التشريع الاسلامي وفي مقدمة هؤلاء علي بن أبي طالب (ع) الذي كان « ميزان القضاء والافتاء ذخيرته حكمة قبسها من نبع النبوة ، واتساع أفق وعلم فياض ، لا يباريه في ميدانه صاحب ولا رفيق ، حتى أصبح في المستعصيات ذا الرأي الحاسم الأخير ، وكتب بأحكامه الفلدة أصول التشريع الاسلامي في كل نواحيه ، والقى أضواء لامعة من ذخيرة معرفته على مشكلات الحياة ومسائل القضاء حتى كان ابن الخطاب وهو صاحب القضاء على عهد أبي بكر يقول فيه : « لا بقيت معضلة ليس لها أبو الحسن »⁽²³⁹⁾ .

(237) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 59.

(238) نفسه ، ج 17 ، ص 58-59.

التربية عند المعتزلة

لعل من المفيد قبل الخوض في الفكر التربوي عند المعتزلة ، أن نتحدث بعض الشيء عن الوسط الذي عاشوا فيه ، باعتباره العامل الأهم الذي أثر على صياغة معتقداتهم الفكرية .

لقد ظهرت مدرسة الاعتزاز في فترة شهدت نشاطاً سياسياً وفكرياً واسعاً ، علنياً وسررياً ، ضد الأمويين . فكثرت الاضطرابات وتعددت الانتفاضات يذكي أوارها ذلك الصراع الفكري الحاد الذي جرى بين القدرة القائلين بحرية الإنسان وقدرته على خلق الأفعال من غير أن يكون لله فيها صنع ولا تقدير ، وبين الجبرية الذين يقولون بأن الأفعال مقدرة سلفاً وفق مشيئة الله .

في خضم هذا الصراع كان لا بد للأمويين ، من أن يؤيدوا الفئة التي تخدم مصالحهم ، فوجدوا في الجبرية الأيديولوجية التي تتماشى وسياستهم القائمة على القهر والظلم ، وبالمقابل ، فقد صبوا جام غضبهم على زعماء القدرة وأشبعوهم قتلاً وتعذيباً وتنكيلًا واضطهاداً ، لأنهم « كانوا يكرهون القائلين بالقدر ، وإن ذلك لم يكن منهم عن ضيق بالمناقشات الكلامية بحد ذاتها ، بل لأنهم كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطراً على سلطانهم »⁽¹⁾ .

في هذه الفترة الظاهرة بالصراعات ، كان لا بد من طرح فكر بديل يناهض سياسة الحكم الأموي ، فظهرت مدرسة الاعتزاز بقيادة واصل بن عطاء (80-131 هـ) كرد فعل على الذين ينسبون إلى الله أوزارهم ، وواجهت ايديولوجية الأمويين بفكر صاغته تحت « الأصول الخمسة » ، وحشدت له من الأنصار كل من فكر على أساسه ، فكان معتزلياً من جمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، الوعد ، والوعيد ، المنزلة بين المترتبين ،

(1) غولد تزير ، العقيدة الإسلامية والشريعة في الإسلام ، ترجمة وتعليق مجموعة من الأساتذة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة سنة 1959 ، ص 76-77 .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا أكملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي⁽²⁾ .

لقد انطلقت المعتزلة في تربيتها واعدادها للإنسان الداخل في جماعتها ، من منطلقات أساسية بنت عليها صرحها الفكري ، لذلك فإن نظرتها إليه لا تعدو عن كونها شاملة ، فلا تغفل منه جانب من جوانب شخصيته . « فهو الكائن الذي خلقه الله من نفس وجسم ، تشكلان فعاليته في الوجود كما قال بشر بن المعتمر »⁽³⁾ ، وهو الذي يجمع بين جنبيه قوى متقابلة تجتمع به نحو الشر والخير ، فلا الشر متصل فيه ولا الخير من طبعه ، بل هو يجمع بينهما بفعل الإرادة الحرة التي يمتلكها . تقول المعتزلة بلسان الجاحظ : « الا ترى أن فيه طبائع الغضب والرضى ، وألة اليقين والشك ، والاعتقاد والتميي وفيه طبائع الفطنة والغباء ، والسلامة والنكر ، والنصيحة والغش والوفاء والغدر والرياء والأخلاق ، والحب والبغض ، والجحود والهزل ، والبخل والجحود ، والاقتصاد والسرف والتواضع والكبر ... »⁽⁴⁾ .

وهو المخلوق العاقل ، الذي حباه الله بعقل يستطيع به وحده أن يرتاد المجهول ، ويقف على الحقائق ، ويسبر غور الغوامض ، فلا يحتاج في ذلك إلى الشرع . لذلك فهم يدرجون أفراد جماعتهم على استعماله ، بل هم يحثونهم على التفكير ويرغبونهم في النظر من خلال رياضة عقلية أساسها حرية الفكر والاجتهاد في الرأي . وليس المعرفة الناجمة عن العقل كتلك التي يكشف عنها الحسن ، لأن الأولى مدرومة باليقين ، أما الثانية فهي معرضة للخطأ من أجل ذلك كانت الرؤية بالعقل لا بالحس كما يقول الجاحظ : « فلا تذهب إلى ما ترىيك العين ، واذهب إلى ما يرىك العقل . وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل والعقل هو الحجة »⁽⁵⁾ .

هذا الفكر الذي جعل من العقل ومن حرية الإرادة الإنسانية في اختيار ما نريده من الأفعال ، منطلقات أساسية له ، قلب الموقف وغير المعادلة . فبدلاً من أن يكون الإنسان خاضع في تفكيره و فعله لإرادة الله ومشيئته ، أصبح على ضوء هذا الفكر سيد الموقف ، بيده زمام الأمر ، فلا شيء خارج عن إرادته و اختياره . وهنا تكمن الخطورة بالنسبة للسلطة الأممية التي ترى في الجبر غطاء فكريًا وسياسيًا لممارساتها السلطوية ، فلا عجب والحالة كذلك من أن يصنف المعتزلة في عداد أعداء السلطة الأممية وأن يعتمدوا السرية في نشاطهم الفكري ، خوفاً من بطش الأميين وأضطهادهم ، يقول عبد الجبار : « أصحابنا لبسوا طريقة الاستئثار والاتقاء من الخوف ... واستمر على أصحابنا هذا الانقباض ... لأن الخصوم

(2) الانتصار ، ص 93 .

(4) الحيوان ، ج 1 ، ص 130 .

(3) مقالات المسلمين ، ج 2 ، ص 331 .

(5) نفسه ، ج 1 ، ص 125-126 .

اختلطوا بالظلمة واستعنوا بهم على أهل العدل والتوحيد . . . ولولا ما ذكرنا من الانقضاض لظهروا به ولا ظهروا ⁽⁶⁾ .

ومن الطبيعي أن يلجم المعتزلة إلى التعليم كوسيلة لنقل أفكارهم إلى اتباعهم ، ولكن كيف يتسمى لهم ذلك ، والسلطة تلاحمهم وتصادر أفكارهم وتفسد عليهم مشاريعهم . لذا كان التخفي أمر يفرضه الواقع عليهم ، مما دفع بعضهم إلى « إقامة مدارسهم الفكرية وحلقات دروسهم في مزارع خاصة بهم بعيداً عن المدن وأعين الشرطة » ⁽⁷⁾ .

ولم يتردد المعتزلة مطلقاً في استخدام العلم والترجمة والفلسفة ، وهي أمور مضافة إلى العقل بالتعرف ، من أجل إسناد وتوضيح ما رموا إليه من أفكار وعقائد . كما أنهم تنكروا للمحافظين والمتشددين الذين ضيقوا سلطان العقل وحررية التفكير . أما المعرفة فقد كانت تحصل لهم بطريقين : الاستدلال العقلي والحس مع تقديمهم الأول على الثاني . يقول الخياط : « إن التعرف سبب للمعرفة موصل إليها ، ومن المحال أن يتقدم المسبب سببه . وذلك أن الأشياء المعروفات لا تدع أحداً أمرين : إما أن تكون مستدلاً عليها أو محسوسة . فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها ، والحس هو إدراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس ومن المحال أن تكون المعرفة تتقدم الاستدلال الموصل إليها والحس الذي هو سبب إليها . وهذا بين واضح لا يخفى على ذي عقل » ⁽⁸⁾ .

ومع إيمان المعتزلة المطلق بالعقل وقدرته على ارتياح المجهول ، إلا أن هذا لا تستطيعه إلا فئة قليلة درجت على استعماله ، في حين أن الأغلبية الساحقة من الناس تتعلق بعادات وتقالييد الآباء وتهوى الأخذ بالبديهييات وتستقبل التحصيل والنظر فإذا أكرهت عليه ازدادت جهلاً وخرقاً . يقول الجاحظ : « ولكن للناس تأس وعادات وتقليد للأباء والكبار ، ويعملون على الهوى وعلى ما يسبق إلى القلوب ، ويستقلون التحصيل ويهملون النظر حتى يصيروا في حال من عاودوه وأرادوه ، ونظروا بأبصار كليلة وأذهان مدخلولة مع سوء عادة والنفس لا تحيب وهي مستكرهة ، وكان يقال : العقل إذا كره عمي ، ومتى عمي العقل جساً وغلهظ وأهمل ، حتى يألف الجهل ولم يكدر يفهم ما عليه وله ، فلهذا واشباهه ، قاموا على الآلف والسابق إلى القلب » ⁽⁹⁾ .

لذلك فقد عمد المعتزلة إلى أسلوب يشجع على النظر والبحث ، كما يساهم في تربية اتباعهم وتعويدهم على الأخذ بالعادات الحسنة وترك العادات السيئة ، هذا الأسلوب الذي

(6) عبد الجبار : *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة* ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة تونس ، 1972 م ، ص 331 .

(7) نفسه ، ص 302 .

(8) الانتصار ، ص 86 .

(9) الحيوان ، ج 4 ، ص 166 - 167 .

اعتمدته الأديان السماوية في دعوة البشر إليها ، متمشية في ذلك مع الفطرة التي جبلوا عليها ، واقتصرت به التهذيب بالترحيب والترغيب فيرى الملاحظ أن الناس طبعوا على العمل بالرغبة والرهبة فهم لا ينقادون إلا لمنافعهم ولا يخضعون إلا لصاحب القوة . فيقول : « فعلم الله منهم لا يتعاطون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب ، وإن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي ، وإن الأمر والنهي غير ناجحين فيهم إلا بالترغيب والترحيب اللذين في طبائعهم قد عاهم بالترغيب إلى جنته ، وجعلوها مما تركوا في جنب طاعته وزجرهم بالترحيب بالثار من معصيته ، وخوفهم بعقابها على ترك أمره ، ولو تركهم جل ثناؤه والطبع الأول ، جروا على سنن الفطرة وعادة الشيمة »⁽¹⁰⁾ .

أما في مجال الحياة العامة ، فإن المعتزلة تدعوا إلى التعاون والتواصل وتأكيد ما هو فطري بين البشر من حيث حاجتهم بعضهم إلى بعض لتأمين معايشهم والحفاظ على حقوقهم ومصالحهم ، فهم مجتمعين متعاونين أقدر على تحقيق ذلك مما لو كانوا متنابذين مشتتى القوى والأنفس ، ذلك لأن حاجات كل فرد منهم متعددة ، وهو بمفرده لا يستطيع تحقيق ما يحتاج إليه لهذا اقتضت الضرورة والطبع أيضاً إلى تعاضدهم فيما بينهم⁽¹¹⁾ .

إلا أن الناس يتظاللون فيما بينهم لما في جبلتهم من الطمع والحسد فاحتاجوا من أجل ذلك إلى من يردعهم ومحفظ حقوقهم من التعديات والتجاوزات ولو تركوا و شأنهم لفسدت عليهم حياتهم واستحكمت الرذائل من نفوسهم لأنهم ، « يتظاللون فيما بينهم بالشره والمرص المركب في أخلاقهم فلذلك احتاجوا إلى الحكم »⁽¹²⁾ .

وإذا كانت السلطة واجبة وضرورية لحفظ كيان الأمة وضمان حقوقها ومصالح الناس كافة ، فإن زمامها منوط بإرادة الإنسان و اختياره لا بتقدير فوقى لا طاقة له على دفعه أو معارضته ، لأن في ذلك مصادرة حرية الإنسان وسلباً لرادته وضررها لمبدأ العدالة الذي آمنوا به . فالسلطة إذن ، تستمد من مصالح الناس ، لا من قوى غبية تفرض على الناس كل شيء ، وبالتالي فهي خاضعة لراداة الناس ومصالحهم فإذا ما تناقضت المصالح فيما بينها ، أصبحت الثورة شرعية وجاز مقاومة الحكم الطغاة وعزلهم إذا لم يذعنوا للحق ، على أن يكون ذلك بصورة متدرجة من السهل إلى الصعب كما سبق علمنا في ذلك .

ولكي تمنع الإزدواجية في السلطة ، فإن المعتزلة ترفض أن يكون للأمة أمامان في وقت واحد ، منعاً للتنافس والصراع المؤديان إلى خراب الأمة وتشتت قواها .

هذا النهج الثوري الذي سلكه المعتزلة ، ينم عن التعلق بوطن تسوده الحرية والعدالة

(10) رسائل الملاحظ : تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الحانجي ، مصر 1965 ، ج 1 ، ص 161 .

(11) أنظر الحيوان ، ج 1 ، ص 36 .

(12) رسائل الملاحظ ، ج 1 ، ص 161 .

والمساواة ، وهي أقانيم ثلاثة ما زالت البشرية تناضل من أجلها حتى يومنا هذا . فكانت دعوتهم صريحة إلى محنة الوطن ، وهم بذلك إنما يقررون ما هو طبيعي في جملة البشر ، لأن محنة الوطن « شيء شامل لجميع الناس وغالب على جميع الجيشه⁽¹³⁾ كما قال الملاحظ . لقد أراد المعتزلة من الإنسان أن يكون حرراً في فكره وعمله حتى يكون مسؤولاً أمام نفسه وأمام الله تعالى ، فجعلوا من الحرية المنطلق الأساسي للتفكير ، إذ لا حرية عندما يكون الفكر مقيداً ، ولا فكر عندما تكون الحرية مقيدة . هذا الاعيان المطلق بالعقل والحرية ، جعلهم يبحثون في أمور الدين والدنيا بجرأة ودون تهيب ، منكرين أن تكون أية مسألة فوق العقل وخارج سلطانه ، حتى ولو كانت مرتبطة بالذات الالهية كرأيه في وجوب العدالة عند الله . لقد خرجوا بالعقل والحرية عن المألوف ، وغالباً باستعمالها حتى تجاوزوا الحدود ، فحكموا العقل في تفسير القرآن ورفعوه فوق الشريعة وجعلوا سلطانه أقوى من سلطانهم وأوجبوا المعرف به وحده . وإذا كانت حرية الفكر من مستلزمات التقديم والرقي « ولكن المعتزلة اخندوا حريةهم حرية مطلقة دون الشعور بالمسؤولية التي تتطلبها هذه الحرية ، ودون أن يضعوا لها حدأً تقف عنده⁽¹⁴⁾ .

ولم يكن المعتزلة منسجمين في كل ما دعوا إليه . فهم مع إيمانهم بحرية الإنسان إلا أنهم خالفوا أنفسهم في كثير من المواقف . فقد حاولوا فرض ما اعتقدوا به على غيرهم ، خاصة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن ، كما أنهم كانوا يضطهدون ويقصون على من خالفهم في اعتقادهم متبررين أن ذلك منكراً . فإن واصل بن عطاء حين تبين له إلحاد بشار بن برد قال : « أما لهذا المحدث الأعمى المشنف المتكتن بأبي معاذ من يقتله . . . ؟ أما والله لولا أن الغيلة سجدة من سجادات الغالية ، لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ويقتله في جوف منزله ، وفي يوم حفله⁽¹⁵⁾ ولم يسكت عنه حتى نفاه إلى البصرة .

تلك هي أبرز خطوات المعتزلة في التربية ، وهي تتلاقى في معظمها ، مع ما قرره الإمام علي (ع) واعتقد به ، وتحتختلف في بعضها عنه ، وخاصة في مسألة الامامة .

فالإمام (ع) والمعتزلة متفقان حول النظرة إلى طبيعة الإنسان وحقيقةه ، من حيث قابليته للشر والخير وتكونه من النفس والجسم معاً . كما أنها يكفلان له تربية سياسية واجتماعية ووطنية هادفة ، من أجل اعداده اعداداً فاضلاً ، ويضمنان له أيضاً ، الحرية قولاً وعملاً ، ويؤكد كل منها على اعتبار عقله من المصادر الموثوقة في الحصول على المعرف ، وإن كان الإمام (ع) أكثر إنسجاماً في هذه الأمور ، بوضعه الحدود لكل من العقل والحرية .

(13) رسائل الملاحظ ، ج ١ ، ص ٦٣ .

(14) المعتزلة ، ص ١٩٥ .

(15) الملاحظ / البيان والتبيين ، تحقيق فوزي عطوي ، بيروت ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٣١ .

أما الخلاف ، فهو في الإمامة . فيبنا أوجبها (ع) بالشرع والنص ، وجعلها شأنًا من شؤون السباء ، لادارة أعمال البشر ، ودعمها بالعصمة ، اختلف المعتزلة في هذا الأمر ، فمنهم من أوجبها بالعقل والاختيار ، ومنهم من أوجبها بالشرع ، رغم اتفاقهم والإمام (ع) ، على ضرورة قيام سلطة في المجتمع تتولى شؤون الناس بشخص إمام واحد في كل عصر .

فالإمامية من الأمور التي أثارت كثير من الجدل والنقاش . فتفرق فيها الناس ، واحتدم الخلاف بينهم . فالذين قالوا بوجوبها دائمًا وأبدأً وفي كل الأحوال ، فهم الشيعة بكل فرقها ، والمعتزلة عدا الأصم والفوطي ، الذين قالوا بعدم وجوبها إذا تناصفت الأمة ولم تتوطّل ، والخوارج عدا النجدات ، والمرجئة وأهل السنة . وهناك من قال أن الخوارج لا يوجبون الإمامة ، ولكن المعتزلة يصححون ذلك كما يقول ابن أبي الحميد : « إنهم كانوا في بده أمرهم يقولون ذلك ويذهبون إلى أنه لا حاجة إلى الإمام ، ثم رجعوا عن ذلك القول لما أمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي »⁽¹⁶⁾ . كما أن الخوارج ينفون ذلك عن مذهبهم ويقولون : « إنه ليس منا . . . من زعم أن الإمامة ليست واجبة » ، إلا أنهم يشترطون بوجوبها على الجماعة أن تكون لها مقومات الجماعة الحقة ، عدداً وعدة بل وعلى فيقولون « من رأى المسلمين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لا يستقيم أن لا بالإمام ، وشروط وجوب الإمامة على القوم ، أن يكونوا كنصف عدوهم في العدد والعدة والسلاح والحمولات والعلوفات وما أشبه ذلك ، وعندهم من العلم ما يكفيهم »⁽¹⁷⁾ .

وهكذا يبدو أن جميع هؤلاء قالوا بوجوب الإمامة ، ولكنهم اختلفوا : هل طريق وجوبها هو العقل أم السمع ؟

إن الشيعة كلهم يقولون بالعقل كطريق لوجوبها⁽¹⁸⁾ . أما المعتزلة ، ففريق منهم ، وهو البغداديون وأبو عثمان الجاحظ ، قال إن العقل يدل على وجوب الرئاسة ، وهو قول الإمامية أيضاً ، إلا أن الوجه الذي منه يوجب هذا الفريق من المعتزلة الرئاسة ، غير الوجه الذي توجيه الإمامية منها . فهؤلاء يرجبونها على الله تعالى من حيث كان في الرئاسة لطف وبعد للمتكلفين عن مواجهة القبائح العقلية ، وأولئك يرجونها على المتكلفين من حيث كان في الرئاسة مصالح دنيوية ، ودفع مضار دنيوية كما يذكر ابن أبي الحميد⁽¹⁹⁾ .

أما معتزلة البصرة ، وكذلك الجبائين ، أبو علي وأبو هاشم ، وجمهور أهل السنة ، فإنهم يرجعون وجوب هذا الأمر إلى الشرع أو السمع ، وليس في العقل ما يدل على وجوبها .

(16) انظر ، (ج) ، ج 2 ، ص 308 .

(17) عمارة ، محمد : المعتزلة واصول الحكم ، بيروت 1977 ، ط 1 ، ص 18 .

(18) نفسه ، ص 17 .

(19) انظر (ج) ، ج 2 ، ص 308 .

والظاهر من كلام الامام علي (ع) السالف الذكر « لا بد للناس من أمر . . . »⁽²⁰⁾ ، انه (ع) يعلل وجوب الرئاسة بمصالح دنيوية « يجمع به الفيء ، ويقاتل به العدو ، وتومن به السبل ، ويفخذ به للضعف من القوي » .

وهكذا يبدو أن كلام الامام علي (ع) في الرئاسة وطريق وجهها يتطابق مع ما قاله معتزلة البصرة في هذا المجال ، من حيث أن الله أوجبها خدمة لعبده ومصلحة لهم .

ومرة أخرى يظهر هذا التوافق والانسجام في التفكير بين الامام علي (ع) والمعتزلة . إن الفكر التربوي الذي صاغه الامام علي (ع) وحدد بنوته ونظرياته وأهدافه ، انطلاقاً من فهمه لرسالة الاسلام الخالدة ، ومن أعلميته المبدعة الخلاقة ، كان المنطلق الذي انطلقت منه سائر الفرق الكلامية في الاسلام ، وخاصة المعتزلة لتبني من خلاله ذلك الصرح الفكري العظيم ، الذي أخذ يتعاظم شيئاً فشيئاً ، بازدياد الفهم لمبادئ الاسلام وأصوله ، وبانتشار الأفكار الأجنبية الدخيلة ، التي أثارت العقول وشحدت الهمم لتهذيب هذا الفكر وفلسفته وصياغته في قوالب فلسفية متماسكة :

ولن يضر الامام علي (ع) في شيء إذا ما ابتعدت عنه بعض الفرق وعارضته أخرى لمصالح دنيوية أو ملأرب سياسية . إذ يكفيه فخرأ أنه كان من أفراد ذلك الرعيل الذي أثار كوابن الفكر وحرره من عقاله ليطلق في ميادين فكرية رحبة كانت السبب في عملقة الانسان وتقدمه في جميع العلوم والفنون .

(20) نفسه ، ص 307 .

الخاتمة

إذا حاولنا استقراء ما قاله الإمام علي (ع) في «نهج البلاغة» من أفكار نجد أن المسائل المتعلقة بالخلق وما وراء الطبيعة من الأقسام الأساسية في هذا السفر القيم . ولقد تنوّعت البحوث حول هذا الموضوع ، فقسم منها يدعو إلى النظر في المخلوقات وأثار الصنع والحكمة الالهية ، فيبرز النّظام العام في العالم العلوي والعالم السفلي ، وقد يشرح مخلوقاً عجيباً غريباً كالخفاش أو الطاووس أو النمل أو الجراد ، فيرينا منها آثار الصنع والحكمة والتدبر .

وقد آخر ، تغلب عليه البحوث العقلية الفلسفية ، كتلك التي تتعلق بذات الله وصفاته وتوجهه ، وإطلاقه من جميع القيود والحدود . وقد بلغ في ذلك حدّاً لا يدركه إلا من اصطفاه الله ، من زها الإيمان في قلبه وأزهر العلم في عقله ، ومنها ما يبحث في المخلوقات العلوية كالملائكة والجن والشياطين والصراط وغير ذلك .

أما الكون وما فيه من توازن دقيق فيسائر مظاهره ، فهو من أكثر الأمور الدالة على وجود الخالق . وقد انطلق (ع) في ذلك من منطلقات بدائية ، وهي أنه ليس هنالك شيء مادي يستطيع أن يخلق نفسه ، بل إن لكل مخلوق خالقاً . ولو سلمنا بقدرة الكون على خلق نفسه ، فإننا بذلك نصفه بالألوهية ، ومعنى ذلك أن نعترف بوجود إله ، ولكننا نعتبره إلهاً مادياً وروحيّاً في نفس الوقت ، وهذا محال ، فلا بد والحالة كذلك من الإيمان بإله غير مادي خالق لهذا الكون ، تظهر فيه آياته وتتجلى فيه حكمته ، دون أن يكون لهذا الكون كفواً له .

أما الإنسان ، فهو الغاية ، من أجله خلق الكون ، ليختلف الله في أرضه . وحتى يكون جديراً بهذه الخلافة ، لا بد من أن يسلك بوجي من دينه وضميره الخلقي والأنساني ، إلا أنه ولد نفسه خالية من كل نقش ولديه استعداد لقبول ما يلقى إليه . لهذا كان لا بد من أحده بالتعلم والتعليم حتى تشرق نفسه بالعلوم والمعرفة ويستقيم له ، فتصدر عنه بالطبع لا بالتكلف ، عندها يستحق انسانيته ووجوده .

نستتّجع مما تقدم ، بأن الطروحات الفلسفية التي اشتتمل عليها هذا الكتاب والتي قمنا بتحليلها والكشف عنها من خلال الغوص في خطب وكلمات «نهج البلاغة» للإمام علي (ع)

وما توفر لنا أيضاً من أفكاره وأفكار غيره من أئمة الفكر والفلسفة ، إنما تمثل نطاً من التفكير يغلب عليه طابع الاعتزال ، بدليل الاتفاق شبه التام بين تلك المختارات من الأقوال والخطب التي جمعها الرضي ضمن هذا الكتاب ، وبين الشروحات التي وضعها ابن أبي الحميد المعزلي وقارنها بمبادئ أهل الاعتزال من جهة ، وبين تلك النصوص الوفيرة التي أمكننا الحصول عليها من مصادر ومراجع المعتزلة ، من جهة ثانية .

ومع أن هذا الكتاب قد اشتمل على كنز من المعارف الالهية والانسانية تلك التي تميزت بعمق العاطفة الدينية وصدقها ، فإننا لا نصادف فيها تحليلًا فلسفياً منسقاً وشاملاً ومتظاهراً في منهج مترابط الأجزاء وكان هذه الأفكار من الأمور المفروغ منها باعتبارها من الحقائق التي أقرها الإسلام ، فأصبحت وكأنها بديهية بذاتها ، فهي أقرب إلى الخطرات الفلسفية منها إلى المذهب الفلسفي . والفرق كبير بين مذهب فلوفي وخطرة فلسفية « فالمذهب الفلسفي نتيجة البحث المتنظم وهو يتطلب توضيحاً للرأي وبرهنة عليه ، ونقضاً للمخالفين . . . أما الخطرة الفلسفية ، فدون ذلك ، لأنها لا تتطلب إلا التفات الذهن إلى معنى يتعلق بأصول الكون من غير بحث منظم وتدليل وتنفيذ »⁽¹⁾ .

ومع ذلك ، فإن « نهج البلاغة » غني بالفلسفة والاعتزال إلى أقصى حدود الغنى ، حافل بالأفكار المتنوعة ، فتجد فيه من كل روض زهرة ، ومن كل عطر أرجأً وهي مبثوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية . ذلك أنه ليس كتاباً منسق الموضعين ، وإنما هو أفكار مبدورة هنا وهناك تجتمع بينها تلك الروح الفاضلة المشبعة بتنقى الله ومحبته وعبادته والماخوذة بجذبة الهمية أنسنتها غيره سبحانه ، وأزالت منها كل المأرب البشرية ، وكل الشهوات الغريزية والملذات الآنية التي تشدها إليها ، فلا شيء إلا الحق فقط ، فهو الغاية واليه سوف تكون النهاية .

ولقد جاءت الأبحاث التوحيدية فيه ، أساساً وقاعدة للأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة ، وكانت هذه الأخيرة فيه منطلقاً للتشريع . وجميع هذه الأفكار تستند بضمونها على كتاب الله وسنة رسوله ، وعلى عبقرية الإمام (ع) الفذة التي انتجت هذا الفكر وصاغته في قوالب فلسفية تتناول مختلف جوانب الكون والحياة .

ومن العبث التفريق بين الدين الالهي والفلسفة الالهية . لأن الدين ما هو إلا مجموعة معارف اعتقادية الهمية ، يعبر عنها بالأصول وأخرى فقهية أخلاقية ، يعبر عنها بالفروع . أما الأنبياء فإن الغاية من بعثتهم هداية البشر إلى الحياة الفضلى والسعادة الحقيقية . وهل السعادة الحقيقية ، إلا أن ينال الإنسان بعقله الذي جباه الله به ، أصول المعارف وحقائق العلوم بالاستدلال والبرهان حتى يسير بعد ذلك في حياته العملية على طريق العدل والاستقامة ؟

(1) فجر الاسلام ، ص 49

وهكذا ، فالدين لا يدعو الانسان الى السمع والقبول بلا بينة ، وكما قال تعالى :
 ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلٌ أَدْعُу إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ ، أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴾ (يوسف / 108) بل يؤكد على ضرورة نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي الذي جهز به وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بالفلسفة الالهية .

هذه الحقيقة ، تدحض مزاعم الباحثين الأوروبيين وبعض المسلمين من أن الدين يقابل الفلسفة ، وإنها معًا ، يقابلان العلم الذي يعتمد الحسن والتجربة . فهؤلاء قوم استحوذت المادة على عقولهم واستثارت الطبيعية بكل تفكيرهم ، فباتوا أسرى منطقهم التجريبي وحكموا من خلال المادة والطبيعة على ما وراءها ، ونفوا كل ما ليس في متناول الحسن والتجربة ، دون أن يرتفعوا بأنظارهم الى الدين وما فيه من عوالم فلسفية مختلفة تلك التي عبر عنها الامام علي (ع) بشكل لا يخلو من العمق والوضوح ، بحيث يحتاج كل منها الى مزيد من البحث والتحليل .

هذه العوالم المختلفة ، ترتبط بالتوحيد الذي هو وحده الأصل الحاكم في جميع شؤون عالم الوجود بحسب تعاليم الاسلام الذي يربط كل شيء باللهوت وينهي كل شيء اليه في مختلف مجالات الحياة ، وجميع أحوالها وشؤونها حيث ان كل قضية علمية أو عملية ، إنما هي مبنية على التوحيد ، وبهذا يكون الامام (ع) قد انتهى بالفلسفة الالهية الى أوج كمالها بربطه بين العلم والعمل .

ورغم أن ما تكلم به الامام (ع) ، قد خالف النهج الفلسفى المتعارف عليه ، كما خالف الفلسفه ، في أن هؤلاء قد غلب عليهم أن يقيموا لفكريهم نسقاً يحيطها على صورة مبدأ ونتائجـه ، في حين أنه : (ع) نثر القول ثراً وحسب ما تتطلبه الدواعي والظروف ، فإن روعة العبارة وعمق المعنى وجذالة اللفظ وغزاره المادة ونوع الماضيـعـ التي تحدث عنها ، هي نفسها التي ترتد اليها محاولات الفلسفـةـ قدـيـمـهـ وحدـيـثـهـمـ علىـ السـوـاءـ ، أـلاـ وـهـيـ : اللهـ والـكـوـنـ وـالـإـنـسـانـ ، هـلـهـ الـأـمـرـ جـيـعـهـ ، تـشـيـتـ بـاـ لـاـ يـدـعـ مـجـالـاـ لـلـشـكـ ، بـأـنـ «ـنـهـجـ الـبـلـاغـةـ»ـ ، هـوـ فيـ صـمـيمـ الـفـلـسـفـةـ وـمـنـ الـمـرـاجـعـ الـهـامـةـ الـيـ يمكنـ أـنـ يـعـتـمـدـ عـلـيـهـاـ فيـ الـبـحـثـ عـنـ مـبـادـيـءـ الـاعـتـزاـلـ ، وـاـنـ كـاتـبـ هـذـاـ الـكـلـامـ وـبـاعـثـ هـذـاـ الـفـكـرـ ، إـنـماـ هـوـ فـيـلـسـفـ بـمـادـتـهـ كـماـ يـقـولـ زـكـيـ نـجـيـبـ مـحـمـودـ .ـ .ـ .ـ وـاـذـنـ فـالـرـجـلـ .ـ وـاـنـ لـمـ يـتـعـمـدـهـ .ـ فـيـلـسـفـ بـمـادـتـهـ .ـ .ـ .ـ وـرـغـمـ يـقـولـ زـكـيـ نـجـيـبـ مـحـمـودـ .ـ .ـ .ـ وـاـذـنـ فـالـرـجـلـ .ـ وـاـنـ لـمـ يـتـعـمـدـهـ .ـ فـيـلـسـفـ بـمـادـتـهـ .ـ .ـ .ـ وـرـغـمـ أـنـ الـإـمـامـ عـلـيـ (ع)ـ لـمـ يـتـبعـ نـهـجـاـ مـنـطـقـيـاـ فـيـ أـبـحـاثـهـ إـلـاـ أـنـ مـاـ صـدـرـ عـنـهـ فـيـ الـأـصـلـ مـنـ أـقـوـالـ وـخـطـبـ ، تـعـبـرـ عـنـ تـوـاصـلـ حـقـيقـيـ بـيـنـ إـنـسـانـ وـإـنـسـانـ ، أـيـ أـنـهـ مـقـولـ فـيـ إـطـارـ اـجـتمـاعـيـ ، وـكـلـ مـاـ يـعـبـرـ عـنـ أـفـكـارـ هـوـ فـيـ خـدـمـةـ الغـاـيـةـ الـمـتـوـخـةـ مـنـهـ ، وـخـصـوصـاـ أـنـاـ نـجـدـ مـثـلـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ عـنـدـ الـمـفـكـرـينـ الـصـادـقـينـ فـيـ عـاطـفـتـهـمـ ، وـالـذـيـ يـأـتـيـ تـفـكـيرـهـ تـعـبـرـاـ عـنـ حـالـاتـهـ

(2) محمود ، زكي نجيب : المعقول واللامعقول في التراث العربي ، دار الشروق ، بيروت ص 30 .

النفسية المختلفة وهم يرسلون كلامهم على سجيتهم ، دونما التفات الى ما يعتوره من عدم ترابط في أجزائه بشكل تسلسلي واحد .

ومع ذلك ، فإن أسلوب الامام (ع) ، اضافة الى بلاغته وشموليته ، يبقى مميزاً في طرحه للفكرة . فالفكرة الجافة تأخذ عنده أبعاداً حية تصويرية تشير في القارئ اعظم الأحساس وأعمق المشاعر وأبلغ المراوغ . ومن كلماته الدالة على العلاقة الوثيقة بين اللغة والصورة والمهدف ، ما جاء في حديث القبور ومخاطبتها وحديث الأموات . قال (ع) وقد رجع من صفين فأشرف على القبور بظاهر الكوفة : « يا أهل الديار الوحشة والمحل المقفرة ، والقبور المظلمة ، يا أهل التربة ، يا أهل الغربة ، يا أهل الوحدة ، يا أهل الوحشة ، أنتم لنا فرط سابق ، ونحن لكم تبع لاحق ، أما الدور فقد سكت ، واما الأزواج فقد نكحت ، وأما الأموال فقد قسمت ، هذا خبر ما عندنا ، فما خبر ما عندكم . ثم التفت الى أصحابه فقال : اما والله لو أذن لهم في الكلام لأخبروكم أن خير الزاد التقوى » (٣) .

ولن يضر الامام علي (ع) في شيء إذا ما غمض حقه في كون « نهج البلاغة » من نتاج فكره وأثراً من آثاره ، ما دام يتمتع ، وباعتراف الجميع ، بسمات خلقية وفكريه قلما نجد مثيلاً لها عند إنسان ، وذلك بحكم الفطرة الطيبة التي نشأ عليها ، وبحكم البيئة الصالحة التي ولد وعاش في كنفها ، وبحكم اختباراته في الحياة ، حتى أصبح خير مثل لنمط الحياة الفكرية في عهد من أزهى العهود الاسلامية ، وأعني به العهد الراشدي . ورغم أن العقيدة الاسلامية قد سيطرت عليه فجعلها محور اهتماماته ، فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر عليه تفكيره الذاتي ، الذي وان غلّته هذه العقيدة النيرة ، يبقى مصدره شخصية الامام (ع) الفذة وعقريته الخلاقـة .

لقد فاقت شهرة « نهج البلاغة » كل تصور ، وتعرض لكثير من الانتقادات ، وتصدى لشرحه وتفسيره جملة من الباحثين والعلماء ، على اختلاف نزعاتهم ومذاهبهم واحتياصاتهم ، وبلغت الشرح عليه حدّاً لم يبلغه أي كتاب آخر سوى القرآن الكريم (٤) ، فكان من شارحه المعزلي والأشعرى والخففى والشافعى والشيعى والزیدى وغيرهم . وكان من شارحه أيضاً الفيلسوف والمتكلم والمحدث والفقىه والمؤرخ والأديب واللغوى وغير ذلك .

إن اهتمام العلماء والمفكرين بهذا الصرح الفكري الكبير ، جاء نتيجة لغناه بالصور والأبحاث المتنوعة ، فقد « استهويتهم صوره البيانية الرائعة ، وقطعه الفنية المثيرة ، وثرؤته الفكرية الغنية وهيمنته على مشاعرهم ظلاله الروحية والدينية ، وعاشوا معه في مناخ اسلامي

(3) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 322 .

(4) ذكر « الأميني » في غديره ج 4 / 169:164 خمس وسبعين شرحـاً . وذكر الخطيب في « مصادر نهج البلاغة » ج 1 / 248-313 ، مائة وواحد من الشرحـات .

نقيًّا أخاذ ، وملاً أعماقهم بالتقدير والاكبار ، ورؤوا فيه كنزاً من كنوز الاسلام وتراثه العظيم »⁽⁵⁾ .

لذلك فهو يعتبر من الذخائر الاسلامية النفيسة بعد كتاب الله وسنته نبيه ، ومصلراً هاماً من مصادر المعرفة بحقيقة الله والحياة وما بعدها ، والعالم والانسان ، وسوف يبقى سمس البیان البشري حتى قيام الساعة . يقول المستشرق الفرنسي هنري كوربان : « وتأتي أهمية هذا الكتاب في الدرجة الأولى بعد القرآن وأحاديث النبي ، ليس بالنسبة للحياة الدينية في التشيع عموماً فحسب ، بل بالنسبة لما في التشيع من فكر فلسفى ، ويمكن اعتبار « نهج البلاغة » منهاً من أهم المناهل التي استثنى منها المفكرون الشيعة . . . وإنك لتشعر بتأثير هذا الكتاب بصورة جمة من الترابط المنطقي في الكلام ، ومن استنتاج التائج السليمة ، وخلق بعض المصطلحات التقنية العربية التي أدخلت على اللغة الأدبية والفلسفية ، فأضافت عليها غنى وطلارة ، وذلك أنها نشأت مستقلة عن تعریب النصوص اليونانية»⁽⁶⁾ .

وفي نهاية المطاف ، فقد ثبت لنا أن الإمام علي (ع) كان رائد الفكر التوحيدى في الاسلام ، والمنطلق الذي انطلقت منه سائر الحركات الفكرية الاسلامية ، هذه الحركات التي شعبت بعد ذلك في اتجاهات مختلفة لاسباب أملتها الظروف السياسية والصراعات الفكرية التي تأثرت بالأفكار الأجنبية الدخيلة التي رافق انتشار الاسلام في بقعة واسعة من العالم ، فكان سبقه (ع) في الكلام عن الله والعالم والانسان في زمانه ، دليلاً على امام نفسه وذكائه الخارق وأعلميته الواسعة ، وهذا ما عبر عنه ابن أبي الحديد بقوله : « وياجملة فحاله في العلم حال رفيعة ، لم يلحقه أحد فيها ، ولا قاربه ، وحق له أن يصف نفسه بأنه معادن العلم ، وينابيع الحكم ، فلا أحد أحق بها منه بعد رسول الله »⁽⁷⁾ .

وسواء اتفقت معه الفرق الكلامية والمذاهب الفكرية أم اختلفت ، فإن لكلماته وأرائه في العدل والتوحيد ، وتفكيره في العلم والانسان ، الصدى البالغ الذي رددهه مختلف هذه الفرق ، وخاصة المعتزلة ، الذين أخذوا عنه واتفقوا معه في أكثر من موقع ، مما يثبت بأنه ، وليس المعتزلة ، رائد الفكر الفكري الحر في الاسلام ، وهذا ما يؤكده العقاد بقوله : « كان أشبه الخلفاء بالباحثين والمتقين أصحاب الحكمة ومذاهب التفكير ، وعنه أخذ الحكماء الذين شرعوا علم الكلام قبل أن يطرق اليه علم فارس أو علم يونان . . »⁽⁸⁾ ، فكان بذلك في

(5) مصادر نهج البلاغة ، ص 424 .

(6) كوربان ، هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة مرأة وقبسي ، دار عويدات بيروت ، ط 1 ، 1966 ، ص 80-81 .

(7) انظر (ح) ، ج 7 ، ص 220 .

(8) عبقرية الامام ، ص 27 .

طليعة المفكرين الذين تصدوا لمهمة فلسفة العقيدة الاسلامية ، حتى أضحتى من الذين يعتبرون بحق ، من الممثلين الحقيقيين لروح الاسلام الصافي ، ولقد حظي كتابه « نوح البلاغة » ، باهتمام الأدباء والعلماء في كل عصر وجيل ، فوجد فيه رجل الدين عقيدة وفضيلة ، والفيلسوف حكمة وفلسفة ، ورجل الاجتماع دستوراً اجتماعياً منسقاً ، والأديب فنوناً أدبية رفيعة ، والمؤرخ أحداثاً تاريخية هامة ، فلا عجب والحال كذلك أن يبادر كثير من رجال الفكر والأدب الى طبعه وشرحه وتعليق عليه ، رغم ما أثير حوله من احتجاجات غير مقنعة .

ورغم كثرة شروح النهج ، فإن شرح ابن أبي الحديد يعتبر أفضلها . فقد جعله إطاراً جيداً بصورة الرائعة التي تزدحم فيها الواقع التاريخية ، والبحوث الأدبية ، والمناقشات الفلسفية ، فهو بحق منجم لكنوز دفينة لا تقدر بثمن .

فهرس المراجع

- 1 - الأدمي ، عبد الواحد : غرر الحكم ودرر الكلم ، مطبعة العرفان صيدا ، 1931 م.
- 2 - الأبراشي ، محمد عطية : التربية والحياة ، دار الكتب العربية بمصر ط 1 ، 1943 م.
- 3 - ابن أبي الحميد : شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، بيروت ، ط 3 ، 1979 م.
- 4 - ابن جاعة : تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتكلم ، تحقيق محمد هاشم الندوبي - دار الكتب العلمية ، بيروت 1354 هـ.
- 5 - ابن خلدون : المقدمة ، دار أحياء التراث العربي ، بيروت ط ع، د.ت.
- 6 - ابن خلگان : وفيات الأعيان مكتبة النهضة المصرية 1948 م.
- 7 - ابن الربيع ، عبد الرحمن : تيسير الوصول الى جامع الأصول من حديث الرسول ، مطبعة الحلبي بمصر د. ت.
- 8 - ابن الساعي : الجامع المختصر في عنوان التواریخ وعيون السیر ، تحقيق مصطفى جواد ، المطبعة السريانية الكاثوليكية ، بغداد 1351 هـ - 1934 م.
- 9 - ابن سينا ، السياسة ، نشرة الأب لويس معلوف اليسوعي .
- 10 - ابن سينا ، النفس البشرية ، تحقيق البير نصري نادر ، منشورات عويدات بيروت ، ط 1 ، 1960 م.
- 11 - ابن سينا ، الشفاء (قسم الطبيعتين) تحقيق محمود قاسم ، دار الكتاب العربي ، د.ت.
- 12 - ابن عبد ربه : العقد الفريد. تحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر بيروت ، د.ت.
- 13 - ابن الفوطي : تلخيص جمع الأداب في معجم الألقاب . تحقيق مصطفى جواد ، منشورات وزارة الارشاد القومي بدمشق د. ت.
- 14 - ابن كثير: البداية والنهاية ، مطبعة كردستان ، ط 1 ، 1348 م.
- 15 - ابن المرتضى ، المنية والأمل ، حيدر آباد 1902 م.
- 16 - أخوان الصفاء : الرسائل ، نشرها بطرس البستاني ، دار صادر ، بيروت . د. ت.

- 17 - الأديب ، علي محمد الحسين : منهج التربية عند الامام علي ، دار الكتاب العربي ،
بيروت ، ط 2 ، 1979 م.
- 18 - الأشعري ، أبو الحسن : مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ،
القاهرة ، 1950
- 19 - اشفيتسر ، البرت : فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مطبعة مصر ، 1963
- 20 - أمين أحمد : ضحى الاسلام ، دار الكتاب العربي : بيروت ، ط 10 ، د. ت.
- 21 - أمين أحمد : ظهر الاسلام : مكتبة النهضة المصرية ، ط 3 ، 1962
- 22 - أمين أحمد : فجر الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 10 ، 1969 .
- 23 - أمين أحمد (العرقي) : التكامل في الاسلام ، دار المعرفة ، بيروت ، د. ت.
- 24 - الأميني ، عبد الحسين : الغدير ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3 ، 1967 م.
- 25 - بدوي ، عبد الرحمن : الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام . دار الكتب
المصرية ، 1954
- 26 - البحرياني ، ابن ميثم : شرح نهج البلاغة . المطبعة الخيدرية، طهران ، ط 1 ، 1387
هـ.
- 27 - البغدادي ، عبد القاهر : الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار
المعرفة ، بيروت ، د. ت.
- 28 - بلدي ، نجيب : ديكارت ، دار المعارف بمصر 1968 م.
- 29 - التستري ، محمد نقى : قضاء الامام علي . مؤسسة الاعلمي ، بيروت . ط 1 ، د.
ت.
- 30 - الخطيب ، التبريزى : شرح القصائد العشر ، تحقيق فخر الدين قبادة ، دار الآفاق
الجديدة ، بيروت ، ط 4- 1980 م.
- 31 - الشعالي : يتيمة الدهر . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر ،
1956
- 32 - جابر ، قاسم : أخوان الصفاء ، آراؤهم السياسية . رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة ، مكتبة الجامعة اللبنانية بيروت ، 1979 م.
- 33 - المحافظ : البيان والتبين ، تحقيق فوزي عطوي ، بيروت ، 1968 م.
- 34 - المحافظ : الحيوان ، تحقيق فوزي عطوي ، بيروت ، 1978 م.
- 35 - المحافظ : رسائل المحافظ : تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي بمصر 1965 م.
- 36 - جار الله ، زهدي : المعتزلة ، دار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت 1974
- 37 - جرداق ، جورج : بين علي والثورة الفرنسية ، دار الحياة ، بيروت 1970 م.

- 38 - جرداق ، جورج : علي وحقوق الانسان ، دار الحياة ، بيروت ، 1970 م.
- 39 - جولد تزير : اغناطس : العقيدة الاسلامية والشريعة في الاسلام ، ترجمة وتعليق مجموعة من الأساتذة . دار الكتب الحديثة ، القاهرة 1959 م.
- 40 - جيمس وليم ، بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة محمد فتحي الشنطي - دار الطلبة العرب ، بيروت ، ط 2 ، 1969 م.
- 41 - الحراني ، أبو محمد : تحف العقول عن آل الرسول . دار الاعلمي . بيروت ط 5 ، 1974 م.
- 42 - الحسني ، عبد الصاحب : روح الایمان في الدين الاسلامي ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ط 1 ، 1975 م.
- 43 - الحسيني ، هاشم معروف : الشيعة بين المعتزلة والأشاعرة ، دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، 1978 م.
- 44 - الحصري ، ساطع : دراسات في مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط 2 ، 1967 .
- 45 - الخلي ، ابن المظفر : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، مطبعة الحكمة ، قم. د. ت.
- 46 - الخنيلي ، ابن العماد ، شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، مكتبة القدس 1351 هـ.
- 47 - الخطيب ، عبد الزهراء : مصادر نهج البلاغة وأسانيده ، مطبعة القضاء ، النجف 1386 هـ ، 1966 م.
- الخطيب ، عبد الكريم : علي بن أبي طالب : دار الفكر العربي ، ط 1 ، 1966 .
- 49 - خليل ، عماد الدين ، تهافت العلمانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1975 .
- 50 - الخوانساري ، محمد باقر : روضات الجنات في أحوال العلماء والسداد ، تحقيق أسد الله اسماعيليان ، طهران ، 1390 هـ.
- 51 - الخطاط أبو الحسن : الانتصار والرد على ابن الرواندي ، تحقيق البيهقي نصري ، نادر ، المطبعة الكاثوليكية 1957 م.
- 52 - داروين ، تشارلز: أصل الأنواع ، ترجمة اسماعيل مظفر ، مكتبة النهضة بيروت 1973 م.
- 53 - الدمشقي ، جمال الدين : تاريخ الجهمية والمعزلة ، مطبعة المنار بمصر ، ط 1 ، 1331 هـ.
- 54 - دبورانت ، ول: قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع . مؤسسة المعارف ، بيروت ، ط 1 ، 1964 .

- 55 - دي نوي ، لكونت : مصير الانسان ، ترجمة خليل الجر ، المطبعة البوليسية ، جونية 1967 م.
- 56 - ديوبي ، جون : الديمقراطية والتربيـة ، ترجمة متى عقراوي وزكريا ميخائيل ، طبعة محددة لأغراض دراسية . بيروت 1970 م.
- 57 - الذهبي ، شمس الدين : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تحقيق محمد بدر الدين النعساني الحلبي ، ط 1 ، 1325 .
- 58 - الرازي ، أبو بكر : رسائل فلسفية ، دار الأفاق ، بيروت ، ط 3 ، 1979 م.
- 59 - زيادة معن ، لبنان الحضارة الواحدة ، مقال ضمن محاضرات نشرها النادي الثقافي العربي ، بيروت . د. ت.
- 60 - الزركلي ، خير الدين : الاعلام ، ط 2 ، 1954
- 61 - زيدان ، جرجي ، تاريخ آداب اللغة العربية مطبعة الهلال ، ط 3 ، 1936 م.
- 62 - سبتي ، موسى : علي فوق الفلسفة ، مطبعة العرفان ، صيدا 1953 م.
- 63 - سرحان ، عبد المجيد : الله يتجلـى في عصر العلم ، محاضرات لمجموعة من العلماء الأميركيـين ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ط 3 ، 1968 م.
- 64 - الشهـرستـاني ، عبد الكـريم : الملل والنـحل ، تحقيق عبد العـزيـز محمد الوـكـيل القـاهـرة 1968 م.
- 65 - الشـهـرـسـتـانـي ، عبدـ الـكـرـيم : نـهاـيـةـ الـأـقـدـامـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ ، حـرـرـهـ وـصـحـحـهـ الفـردـ هـيـوـمـ ، دـ.ـ تـ.
- 66 - شـهـلاـ ، جـورـجـ وـآخـرـونـ : الـوعـيـ التـريـوـيـ وـمـسـتـقـبـلـ الـبـلـادـ الـعـرـبـيـةـ . دـارـ الـعـلـمـ لـلـمـلـاـيـنـ ، بـيـرـوـتـ ، طـ 4ـ ، 1978ـ .
- 67 - شـهـلاـ ، جـورـجـ وـآخـرـونـ : الـوعـيـ التـريـوـيـ وـمـسـتـقـبـلـ الـبـلـادـ الـعـرـبـيـةـ . دـارـ الـعـلـمـ لـلـمـلـاـيـنـ ، بـيـرـوـتـ ، طـ 4ـ ، 1978ـ .
- 68 - الشـيـرـازـيـ ، صـدـرـ الدـيـنـ : الـحـكـمـةـ الـمـتـعـالـيـةـ فـيـ الـأـسـفـارـ الـأـرـبـعـةـ ، الـمـطـبـعـةـ الـعـلـمـيـةـ قـمـ ، طـ 2ـ ، 1386ـ هـ.
- 69 - شـربـيـلـ ، حـسـنـ : صـفـوـةـ الـبـيـانـ لـعـانـيـ الـقـرـآنـ ، دـارـ الـكـتـابـ الـعـرـبـيـ بـمـصـرـ ، طـ 1ـ ، 1956ـ مـ .
- 70 - الصـدـوقـ ، أـبـوـ جـعـفـرـ : التـوـحـيدـ ، دـارـ الـمـعـرـفـةـ ، بـيـرـوـتـ دـ.ـ تـ.
- 71 - الصـفـدـيـ : الـوـافـيـ بـالـوـفـيـاتـ ، مـطـبـعـةـ وـزـارـةـ الـمـعـارـفـ ، اـسـتـانـبـولـ ، 1949ـ مـ .
- 72 - الطـبـرـسـيـ : أـبـوـ مـنـصـورـ : الـاحـتجـاجـ ، دـارـ النـعـمـانـ ، النـجـفـ الـأـشـرـفـ 1386ـ هـ . 1966ـ مـ .
- 73 - عـاصـيـ ، حـسـنـ : التـفـسـيرـ الـقـرـآنـيـ وـالـلـغـةـ الـصـوـفـيـةـ فـيـ فـلـسـفـةـ اـبـنـ سـيـنـاـ ، رـسـالـةـ أـعـدـتـ .

- لليل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ، بيروت 1981 .
- 74 - عبد الغفار ، عبد السلام : مقدمة في علم النفس العام . دار مكتبة الجامعة العربية .
بيروت ، 1969 م.
- 75 - عبد الجبار ، والقاضي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد طبعة تونس ، 1972 م.
- 76 - العروي ، عبد الله : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 م.
- 77 - العسقلاني ، ابن حجر : لسان الميزان ، حيدر آباد ط 1 ، 1330 هـ.
- 78 - العقاد ، عباس محمود : عبقرية الامام علي ، مطبعة المعارف بمصر 1943 . م.
- 79 - عمارة ، محمد : المعتزلة وأصول الحكم ، بيروت 1977 .
- 80 - الغزالى ، أبو حامد : إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت د. ت.
- 81 - الغزالى ، أبو حامد : الاقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الأخيرة .
- 82 - الغزالى ، أبو حامد : تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1962 م.
- 83 - الغزالى ، أبو حامد : رسالة أيها الولد ، ترجمة توفيق الصباغ ، المطبعة الكاثوليكية ،
بيروت ، 1951 .
- 84 - الغزالى ، أبو حامد : كتاب الأربعين في أصول الدين ، دار الآفاق ، بيروت ط 1 ، 1978
- 85 - الغزالى ، محمد : دفاع عن العقيدة الاسلامية ضد مطاعن المستشرقين دار الكتب
الحديثة . القاهرة ، ط 2 ، 1963 م.
- 86 - الفكيكي ، توفيق : الراعي والرعية ، مطبعة أسعد ، بغداد 1962 م.
- 87 - الفندي ، محمد ثابت : مقدمات في الفلسفة ، طبعة محددة لأغراض دراسية مكتبة
كريدية أخوان . بيروت 1971 م.
- 88 - القرشى ، باقر شريف:النظام التربوي في الاسلام . دار التعارف ، بيروت ، 1979 م.
- 89 - قطب ، محمد : الانسان بين المادية والاسلام ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط
4 ، 1965 .
- 90 - القبطي ، جمال الدين : أنباء الرواية على أنباء النهاية ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ،
القاهرة ، ط 1 ، 1374 هـ - 1955 م.
- 91 - الكليني ، أبو جعفر : الأصول من الكافي ، تحقيق علي أكبر عفاري ، مكتبة الصدوق ،
طهران ، 1381 هـ
- 92 - كاشف الغطاء ، المادي : مستدرك نهج البلاغة . دار الأندلس ، بيروت . د. ت.
- 93 - كاريل الكسيس : الانسان ذلك المجهول ، ترجمة شفيق أسعد فريد ، دار المعارف
بيروت ، د. ت.

- 94 - الكتبى ، ابن شاكر : فوات الوفيات ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت د. ت.
- 95 - كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ط 1 ، 1946 م.
- 96 - كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية . دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، 1977 م.
- 97 - الماتريدي ، أبو منصور : كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت 1970 .
- 98 - المجلسى : بحار الأنوار ، طبعة حجرية .
- 99 - مذكور ، ابراهيم ، كرم ، يوسف : دروس في تاريخ الفلسفة . المطبعة الاميرية ، القاهرة 1944 م.
- 100 - السيد ، المرتضى ، الامالي .
- 101 - مرحبا ، عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 1 ، 1970 م.
- 102 - المسعودي ، أبو الحسن : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر ، ط 4 ، 1384 هـ - 1964 م.
- 103 - المطهري ، مرتضى : في رحاب نهج البلاغة ، ترجمة عبد المادي اليوسفى ، دار التعارف ، بيروت ، ط 2 ، 1978 م.
- 104 - المظفر ، حسن : فضائل أمير المؤمنين وإمامته . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1389 هـ.
- 105 - مغنية ، محمد جواد : علي و الفلسفة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د. ت.
- 106 - مغنية ، محمد جواد : في ظلال نهج البلاغة ، دار العلم للملائين بيروت ، ط 3 ، 1979 م.
- 107 - المقريزي ، أحمد بن علي : الخطط المقريزية ، مطبعة النيل بمصر 1326 هـ.
- 108 - مقصود ، عبد الفتاح : الإمام علي بن أبي طالب ، دار مصر للطباعة ، د. ت.
- 109 - المكتاسي ، أحمد بن محمد : فلسفة التوحيد ، المطبعة الخيرية ، ط 1 ، د. ت.
- 110 - المليجي ، حلمي : علم النفس المعاصر ، دار النهضة العربية ، بيروت ط 1 ، 1970 . م
- 111 - المليجي ، عبد المنعم وحلمي : النمو النفسي ، دار النهضة العربية . بيروت ط 4 ، 1971 م.
- 112 - النسفي ، عمر : العقائد النسفية ، القاهرة 1367 هـ.
- 113 - نعمة ، عبد الله : مصادر نهج البلاغة . دار المدى ، بيروت 1972 م.

114 - النسابوري ، أبو اسحاق : قصص الأنبياء المسمى عرائس المروج المكتبة الثقافية
بيروت د. ت.

115 - نور الدين ، عبد الحسين : الكلمات ، مطبعة العرفان ، صيدا 1347 هـ.

116 - هيكل ، محمد حسين : حياة محمد ، مطبعة مصر 1354 هـ.

مجلات

117 - مجلة البلاغ العراقية ، ع 3 ، 1975 م.

118 - مجلة عالم الفكر الكويتية : م 1 ، ع 3 ، سنة 1970 م.

م 2 ، ع 2 ، سنة 1971 م.

م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 م

م 4 ، ع 1 ، سنة 1976 م.

119 - مجلة العرفان : م 32 ، سنة 1946 م.

120 - مجلة العربي الكويتية : ع 207 ، سنة 1976 م.

121 - مجلة الفكر العربي : ع 21 ، 1981 .

122 - مجلة الكاتب المصرية ع 170 ، سنة 1975 م.

123 - مجلة أهل الامر المصري : ع 12 ، سنة 1975 م.

المراجع الأجنبية

De Bor: History of, Philosophy in islam london, 1933 - 124

Mac Donald: Development, of Muslim the ology, Jurisprudence, and constitutional the ory, New York 1903. - 125

William, Wallace: Prolegomena to the studey of, Hegel's, Philosophy, Oxford - 126 1894. .

Schopenhaner; The World as will and representation, Appendix 19 «Ont the - 127 Metaphysical need of man» Abrid ged.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
7	مقدمة المؤلف
	الباب الأول
13	الشريف الرضي : نسبة ، أساتذته ، تلامذته والرواة عنه ، تأليفه وكتبه ..
19	ابن أبي الحميد : نسبة ، تصانيفه ، وفاته ..
	الباب الثاني - الله والعالم العلوي
29	لحنة تاريخية
29	- عصر ما قبل التوحيد الإسلامي
30	- التوحيد في الإسلام : ظروف نشأته والدعوة إليه ..
35	- نهج البلاغة ... من ؟ ..
46	- الأصول : ..
46	أولاً : التوحيد ..
46	1 - التنزيه ، رؤية الله ..
52	2 - الصفات ، أ - معرفة صفات الله ..
59	ب - وجود الله ، ج - دليل وجوده ..
65	د - تصوّر الخالق : واجب الوجود ، لا حد له ، لم يلد ولم يولد ، الله واحد ، هو الأول وهو الآخر ، الظاهر والباطن ، السكون والحركة
78	الزمان والمكان ، الحلول ، تعدد الصفات ..
80	3 - القدرة الالهية ..
83	4 - كلام الله ، القرآن الكريم ..
84	ثانياً : العدل ..
86	- نظرية المصلحة ..
89	- نظرية الحسن والقبح ..
	- حرية الارادة الإنسانية ..

الموضوع

الصفحة

ثالثاً ورابعاً : الوعد والوعد ، المترفة بين المترفين ، ما هو الإيمان ؟ الكبائر والصغرى ، الثواب والعقاب	93
- خامساً : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	102
العالم العلوى	106
الملائكة - إيليس والشيطان - العرش الكرسي - البيت المعمور سدرة المتهي - رحلة الموت - الجنة والنار	120
النبوة ، طينة النبي - عصمة النبي - معجزة الأنبياء - زهد النبي	126
الأمامية	

الباب الثالث : فكرة الخلق

نشأة الكون	135
اختلاف الأقوال في الغاية من خلق العالم	140
كيف صدرت المخلوقات عن الله ؟	142
الماء أصل الأشياء :	147
- خلق الأجواء	148
- خلق الأرض	150
- خلق الكائنات الحية متى ؟ وأين ؟ وكيف بدأت الحياة	152

الباب الرابع : التربية العلوية

التربية	163
- مفهوم التربية عند الامام علي	166
- سمات المنهج التربوي العلوى	169
حقيقة الإنسان وطبيعته . المعرفة: طبيعتها مصلحتها ، التفكير	182
- التربية والتعليم	183
أولاً : التربية	184
وظائف التربية	184
ثانياً : التعليم	189
- طلب العلم	- طلب العلم
- الفقه في القرآن - المحاكاة - مجالسة العلماء والحكماء وأصحاب التجارب	-

الصفحة	الموضوع
	- أنواع العلوم
192	- فضيلة العلم
193	- آفة العلم
195	- فضل العلماء - فضيلة التعلم والتعليم
197	- أسلوب التعليم
200	- حق العالم على المتعلم
201	
	- أنواع التربية
203	أولاً : التربية الاجتماعية
203	- الأسوة وأثرها في إعداد الإنسان
205	- موقف الامام من الأسرة
206	- روابط الأسرة
213	- سياسة الأسرة
217	- سياسة الأصحاب والأعداء
219	- سياسة الجار
220	ثانياً : التربية الدينية والأخلاقية
223	- معنى حسن الخلق
225	- طرق التهذيب المслكى
226	- معرفة أخلاق النفس
227	- علامات حسن الخلق
238	- الخصال المذمومة
243	ثالثاً : التربية السياسية
243	- السياسة كما رسمها الامام علي
244	- مبادئ الحكم العلوي - الحرية - المساواة - العدالة الاجتماعية
249	مهام السلطة
249	- جباية الخراج
251	- جهاد العدو
257	- صلاح حال الرعية
264	- عمارة البلاد
264	رابعاً : في الوطنية

266	خامساً : في القضاء ..
269	- التربية عند المعتزلة ..
277	- الخاتمة ..
283	- فهرس المراجع ..